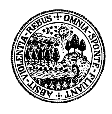
Geisteskultur

Monatshefte der Comeniusgesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung

Gegründet von Ludwig Keller
Herausgegeben von Artur Buchenau

36. Jahrgang - Drittes u. viertes Heft
März-April 1927



Berlin und Leipzig 1927
Verlag von Walter de Gruyter & Co.

Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung

Gegründet 1892 von Geh. Archivrat Dr. **Ludwig Keller**

Vorsitzender: Oberstudiendirektor **Dr. Buchenau**, Charlottenburg 5, Schloßstraße 46

Die Mitgliedschaft wird durch Einzahlung von 20 Goldmark erworben. (In- und Ausland.) Die Beitragszahlung kann erfolgen:

1. auf das Konto der Comenius-Gesellschaft bei dem Postscheckamt Berlin Nr. 21295
2. direkt an die Geschäftsstelle der C.-G. in Berlin W 10, Genthiner Str. 38 i. H. Walter de Gruyter & Co.

Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenlos. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Heften. Die Hefte sind auch einzeln käuflich und in Buchhandlungen in Form des Zeitschrift-Abonnements zu beziehen.

36. Jahrgang — **Heft 3/4**

Inhalt:

Manuskripte werden erbeten an die Redaktion: **E. Wernick**, Berlin W 10, **Genthiner Straße 38.**

Die Manuskripte sollen paginiert, nur einseitig beschrieben sein und einen Rand freilassen. Rückporto ist beizufügen. Nachdruck ganzer Aufsätze ist ohne besondere Erlaubnis nicht gestattet. Einzelne Abschnitte können bei genauer Quellenangabe wörtlich übernommen werden.

Jährlich erscheinen 10 bis 12 Hefte. **Preis des Jahrgangs M. 20.—.**

Russische Frömmigkeitstypen.

Von Prof. Dr. N. v. Arseniew (Königsberg).

Es ist ein großer Reiz, in das religiöse Leben des russischen Volkes einzubringen. Da findet der Religionspsychologe ein reiches und ergiebiges Material, aber nicht bloß viel Interessantes und Merkwürdiges, sondern in erster Linie ungemein viel Erhebendes, Rührendes, ja Ergreifendes, Ergreifend-Schönes (neben Aberrationen und Auswüchsen) bietet sich da unserem Auge.

Es wäre irreleitend und unvorsichtig, allgemeine Formeln über den Charakter des russischen Volkes und denjenigen seiner Frömmigkeit aufzustellen. Das russische Volk — das kann man sagen und das ist auch vielfach gesagt worden — ist recht temperamentvoll, voller Kontraste. In seinem inneren Leben schwankt es zwischen zwei Polen; einerseits sehen wir den Pol der Maßlosigkeit, der großen Erregbarkeit, der Unruhe, des über-alle-Schranken sich Hinwegsetzenwollens, das sich bis zum Frevel steigern kann; aus dieser Unruhe quillt z. B. auch das Hysterische in dem Auftreten vieler Dostojewskischen Helden. Der andere Pol ist derjenige der Beruhigung, die in der religiösen Verwurzeltheit erlangt wird. Die Religiosität des russischen Volkes ist meist kirchlich bestimmt, tief eingetaucht in das Leben der Kirche, sie hat das Siegel eines ruhigen, abgeklärten Ebenmaßes an sich, einer inneren Ruhe, einer geistigen „Nüchternheit" („tresvenije"), einer tiefen Innigkeit und Milde zugleich. Aber um nicht bei Allgemeinheiten zu verbleiben, wäre es interessant, sich einige einzelnen Typen des russischen Frömmigkeitslebens, einzelne Gruppen von religiösen oder religiös veranlagten Geistern zu vergegenwärtigen.

Da kämen zuerst die suchenden Seelen in Betracht. Eine innere Unruhe, ein geistiges Schmachten oder gar Suchen (das in seiner letzten Wurzel religiös zu deuten ist) ist z. B. in hohem Grade charakteristisch für den geistigen Gehalt vieler der höchsten Leistungen in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Was z. B. den großen Künstler Turgenev betrifft — wie liegt ein Flor von unbezwingbarer, halb unbewußter Wehmut auf seinen dichterischen Gestalten und Gebilden. Er hatte — bei dem großen inneren Adel seiner Seele — keinen stützenden, ruhespendenden Gottesglauben; das Leben war für ihn häufig unendlich wehmutsvoll in seiner rasch und unwiederbringlich dahinwelkenden Schönheit. Čechov, der große Humorist, wie traurig ist er in seinen meisten, durchaus nicht humoristischen Werken; — diese furchtbare Macht des Alltags, des Gewöhnlichen, des Allzugewöhnlichen, wodurch die Seele, wie von

einem Sumpfe unwiderstehlich eingesogen wird, wird von ihm schmerzvoll geschildert. Und dann diese unstillbare Wehmut vieler seiner Helden. Besonders aber Tolstoj und Dostojewski! Bei ihnen tritt das Ringen nach der religiösen Begründung des Lebens mit vollem Bewußtsein, mit unendlicher Wucht zutage. Dostojewski hat übrigens, wie bekannt, in großem Maße seine Beruhigung gefunden.

Und daneben die in Gott beruhigten Seelen, auch die einfältigen, schlichten, kindlichen Seelen. Welche Gottergebenheit, welche Geduld, welche Ausdauerkraft sehen wir da. Man denke an die „Drei Tode" Tolstojs: eine reiche kranke Dame, die sich mit dem unentrinnbaren Tode nicht versöhnen kann, und der arme Lohnkutscher, der unheilbar Kranke, der schon von der Ofenbank nicht heruntersteigen kann, und der so ruhig, so schlicht den Tod erwartet. Ja, der Slawophile Jury Samarin hatte Recht, wenn er schrieb (an Baronin Raden, 1872): ungebildet seien diese armen Bauersleute, sogar das „Vaterunser" verstehen sie nicht richtig herzusagen, und doch „die wirkliche Gegenwart eines providenziellen Willens in allen Geschehnissen des Lebens ist für sie alle eine solche unleugbare und unumstößliche Tatsache, daß, wenn der Tod eintrifft, diese Menschen ihm die Türe öffnen, wie einem längst erwarteten Gaste. Sie übergeben ihre Seele Gott im vollsten Sinne dieses Wortes". Man erinnere sich auch der „Lebenden Reliquien" Turgenevs — der armen verdorrten Gestalt der jungen Bäuerin Lukerja, der früheren Dorfschönheit: wie liegt sie in der Scheune da, ohne sich rühren zu können, so ganz allein und so gottergeben und so trostreich. Das ist ein wunderbares künstlerisches Bild; aber viele Beispiele dieser schlichten, gottverklärten Geduld, dieser Gottergebenheit im Ertragen von Leid und Schmerz — übrigens eine allgemein christliche Tugend — die aber recht charakteristisch ist für den russischen Frömmigkeitstyp — können einfach aus dem Leben herausgegriffen werden. Da haben wir z. B. eine Gestalt aus unlängst verflossener Vergangenheit: den Krüppel Michael Besrukov, den armen Bauer, der als Vorbild eines hohen geistigen Lebens, als wahrer Dulder in Christo, in seiner entlegenen Ecke (in Gouvernement Ufa) seinen Dorfgenossen und der Bevölkerung in weiter Runde umher vorleuchtete. Er war ein tüchtiger, kräftiger und gesunder Bauernbursche gewesen, mit 21 Jahren verlor er plötzlich nach einer Erkältung den Gebrauch seiner Glieder, sein Körper schwoll auf, bedeckte sich mit Striemen und widerlichen eiternden Beulen; er konnte sogar die Hand, die gekrümmten Finger nicht regen und lag unbeweglich, in großer Armut (nur noch durch die mühsame Arbeit seiner liebevollen Frau wurde er ernährt) und unter immerwährenden furchtbaren Schmerzen auf nackten Brettern in seiner Hütte. — Erst war es ihm unendlich schwer, sich damit abzufinden, dann aber unterwarf er sich von ganzem Herzen dem göttlichen Willen, und es wurde ihm innerlich (und zu einem gewissen Grade auch körperlich) leichter. Die große Ruhe und Gottergebenheit, die ihn jetzt erfüllten, strömten aus ihm hervor, und die Menschen begannen, sich an den armen, regungslosen Krüppel zu wenden, und von ihm Rat und Ermutigung und geistigen Beistand zu er-

halten. Besonders seit 1897 (er war damals 51 Jahre alt) wurde die schlichte Hütte, in der er lag, zu einer Art geistigen Zentrums, zu einem Brennpunkt des religiösen Lebens, zu einer Pflegestätte des geistigen Trostes und Gottesfriedens für den ganzen Umkreis. Sein Ruf drang sogar in die Weite bis nach Petersburg. Er starb sanften Todes 1904, nachdem er Viele die Gottergebenheit durch sein Beispiel gelehrt hatte.

Das Ruhige, Maßvolle prägt sich auch in den äußeren Formen des Betragens aus. Es entsteht das, was man in russischer Sprache „istowostj" nennt — würdevolles, maßvolles, religiös begründetes Auftreten. Z. B. wie würdevoll, wie gravitätisch ist diese alte Bäuerin in dem wunderbaren Fragment des Dekabristen-Romans von Leo Tolstoj, die zu Fuß aus ihrem entlegenen Dorfe nach Moskau wandert, um für ihren unschuldig verhafteten Alten Fürsprache einzulegen; wie tritt sie so ernst und demütig-schüchtern zugleich in das Gesindezimmer ein, in ihren weißen, groben, festgewickelten Fußlappen, macht ihre Verbeugung vor den Ikonen und dann nach allen Seiten hin an die Anwesenden. Und wie es dieses äußere ruhig-würdige maßvolle Betragen gibt, so gibt es auch einen Zustand der inneren ruhigen Abgeklärtheit, der maßvollen „Schönheit der Seele" — „blagoobrasije". Der Held des Dostojewskischen Romans „Der Jüngling" sehnt sich nach dieser ruhigen Abgeklärtheit des inneren Menschen, die er im Kreise seiner edlen und liebevollen, aber nicht zu einem inneren Gleichgewicht gekommenen Angehörigen vermißt, und findet sie in der Gestalt des greisen Pilgers Makar Iwanowitsch.

Besonders reizvoll ist das Bild einer religiös verklärten, in ihrer Ruhe, ihrem geistigem Maßgefühl und ihrer strahlenden Milde so vornehmen russischer Frauenseele. Es wurde früher häufig von Ausländern gesagt, die russische Frau sei bedeutender als der russische Mann, sie besitze mehr Charakterreife, mehr innere Vollendung, und das hatte auch seine gewisse Berechtigung. Wie leuchtend sind die Frauentypen der großen russischen Schriftsteller, besonders z. B. die Turgenevsche Lisa und viele, viele ähnliche Gestalten, nicht bloß aus der Literatur, sondern auch aus dem wirklichen Leben. Da ist diese Gestalt der mütterlichen Erzieherin des großen Dichters Leo Tolstoj, seiner Tante Tatjana Alexandrowna Jergolskaja, die Mutterstelle bei ihm vertrat (da er seine Mutter im Alter von 1½ Jahren verlor), wie er sie in seinen Alterserinnerungen beschreibt. Sie strömte in ihrer Ruhe und Stille eine Atmosphäre der Liebe aus. Es war keine Eile in ihrem Wesen, sondern innere Sicherheit und Gesammeltheit. Sie lehrte zu lieben, nicht durch irgend welches Tun, sondern einfach durch ihr Wesen. „Sie machte", schreibt Tolstoj, „das innere Werk der Liebe und darum brauchte sie nicht, sich zu beeilen. Und diese zwei Eigenschaften — Liebesfülle und Sammlung — zogen einen unwillkürlich in ihre Nähe und verliehen einen besonderen Reiz dieser Nähe"... Wie charakteristisch ist diese Gestalt für das russische Familienleben, nämlich für dasjenige, das in religiös begründeter Tradition verwurzelt ist. Diese Frauengestalten sind Trägerinnen dieser Tradition, dieser inneren religiösen Herzenskultur. Sie lenken das Haus in unbemerkbarer, unaufdringlich stiller, aber

um so wirksamerer Weise als geistiges Zentrum der Familie. Man gedenke der so mutigen und so anmutig-feinfühligen, so geistig hochstehenden Dekabristenfrauen, die in dem Elend der Verbannung ihren Männern (denen sie freiwillig in die Verbannung gefolgt waren) ein gemütliches Heim zu schaffen verstanden, dieser vornehmen Damen, die im Elend, in bäuerlichen Verhältnissen vornehme Damen blieben, aber noch mehr — als wahre Christinnen, als Engel des Trostes sich erwiesen: Fürstin Trubetzkoy, Fürstin Wolkonsky, Frau Fonwisin und viele andere. Und auch in der gegenwärtigen russischen Emigration sind viele wirklich große Damen im Elend und in den Entbehrungen sich selber unbeirrbar treu geblieben, wunderbare Frauengestalten, von ruhiger Gefaßtheit und innerer Sammlung, von Tatkraft und von Gottergebenheit. Denn die Wurzel dieses Frauentypus ist religiös; aus dem Wesen der Religiosität der Morgenländischen Kirche, aus dieser inneren Ruhe und Verklärtheit ist ihre Psyche geboren. Noch einige Beispiele. Da ist eine hochstehende Frau aus dem ausgehenden 16. und dem anfangenden 17. Jahrhundert: Juliania Ossorgin, geborene Lasarevsky, aus hohem Adel, reiche Gutsbesitzerfrau. Wie demütig-gehorsam gebärdet sie sich ihren Schwiegereltern gegenüber, wie still und dienstfertig ist sie, und wie versteht sie dabei während der Hungerzeiten in verborgener Weise (ähnlich darin einer Elisabeth von Thüringen) so vielen Hungerleidenden zu helfen. Später, als sie die eigentliche Herrin des Hauses wird (nach dem Tode ihres Mannes und ihrer Schwiegereltern), gibt sie alles, worüber sie nur verfügen kann, das letzte Korn aus ihren Speichern weg, um während der besonders schweren Hungersnot, die unter dem Zaren Boris Godunov das Land heimsuchte (1605), die vor Hunger Sterbenden, die scharenweise auf ihren Hof strömten, zu ernähren.

Und daneben eine andere Frauengestalt: eine schlichte Bauersfrau aus der Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem Kreise Kostroma. Die Nächte hindurch betet Pelagia (so heißt sie) auf verborgene Weise, am Tage sitzt sie am Webstuhl. Das erworbene Geld teilt sie (ihre Kinder waren schon versorgt) zwischen der Kirche und den Armen. Nachts teilte sie heimlich ihre Almosen aus, indem sie an die Hütten der besonders armen Familien trat und ihre Gaben durch das Fenster leise herunterließ.

Das den Menschen verborgene, das demütige, das stille Leben in Gott! Es hat eine starke Zugkraft ausgeübt auf viele Gestalten des russischen Frömmigkeitslebens. Einige — selbstverständlich Ausnahmepersönlichkeiten — verließen Gut und Habe, eine hohe, angesehene Stellung in der Welt, um ein einfaches, ja verachtetes Leben, Leben der Erniedrigung, des Bußernstes und der inneren, alles überstrahlenden Freude zu führen. Nicht bloß das Klosterleben, sondern auch das Leben eines Einsiedlers, eines armen Tagelöhners, eines Pilgers, eines religiösen Wanderers oder gar eines Gottesnarren (eines „jurodivy"). Charakteristisch ist die „Legende" (sie scheint übrigens — sonderbarer Weise — immer mehr an historischem Boden, an historischer Wahrscheinlichkeit — dieses so Unwahrscheinliche! — zu gewinnen) vom Kaiser Alexander I., der seinen Thron verläßt (sein Tod 1825 soll ein vor-

gespiegelter Tod gewesen sein, die Leiche eines Soldaten soll für diejenige des Kaisers ausgegeben worden sein), um als obdachloser, armer Landstreicher oder Pilger herumzuwandern und sogar nach Sibirien versandt zu werden, wo er bis ins tiefe Alter hinein ein heiligmäßiges Leben als der weitverehrte „Starez" Feodor Kusmitsch führte. Der Kaiser Alexander soll nämlich die unwillkürliche Mitschuld an dem tragischen Ende seines Vaters dadurch haben büßen wollen[1]). Und die ähnliche Gestalt eines Fürsten N., der alles verließ (nach der unwillkürlichen Verschuldung an dem Tode seines leibeigenen Kammerdieners, den er im Jähzorn heftig geschlagen hat, und der nach ein paar Tagen starb), um als armer Wanderer und Bettler die entlegensten Gebiete Rußlands, wallfahrend von einem Kloster zum anderen zu durchwandern! Diese Gestalt tritt uns aus dem wunderbaren Büchlein „Aufrichtige Bekenntnisse eines Pilgers an seinen Beichtvater" entgegen, das aus der Mitte des 19. Jahrhunderts stammt (ein authentisch-urwüchsiges, nicht literarisches Dokument), und von dem noch unten die Rede sein wird. Oder da ist noch z. B. (nur um einen noch zu nennen) diese sonderbare, übrigens tief fromme Persönlichkeit des „Gottesknechtes" Johannes (1794—1829). Er war angestellt als Kirchenlektor in der Kreisstadt Livny, hatte einen bescheidenen Wohlstand, verläßt aber alles, flüchtet aus dem Hause und tritt dann auf in der verachteten Gestalt eines paßlosen Armen (dabei gibt er sich für schwachsinnig und taubstumm aus) in der von seiner Heimatstadt ziemlich entfernten Stadt Tambov. Da lebt er unbekannt, verachtet, verspottet; er trägt alles in demutsvoller Ergebenheit, richtet fleißig die schwersten Arbeiten aus und widmet sich von ganzem Herzen dem Gebetsleben, dem inneren Verkehr mit Gott.

Eine besondere Ausgestaltung dieses Zuges zum — dauernden oder vorübergehenden — Verzicht auf das Leben in der Welt mit seinen Sorgen ist das religiöse Pilgern und Wandern. Es gibt auch **religiöse Pilger und Wanderer von Beruf.** Das ist eine recht eigentümliche Kategorie des russischen Frömmigkeitslebens. Dabei spielte vielfach auch ein unsteter Wandertrieb eine Rolle, eine Sucht nach Abenteuern, bisweilen einfach die Flucht vor der Arbeit, der Hang zum Schmarotzertum, zur Ausnutzung der Wohltätigkeit und der Gastfreundlichkeit barmherziger Leute. Aber die religiösen Wurzeln dieser Erscheinung liegen doch tiefer.

Die Worte der heiligen Schrift: „wir sind Wanderer", „wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir" ist tief eingegraben in das Herz des russischen Volkes. Und das religiöse Wandern und Pilgern, das so stark in Rußland verbreitet war (und — sonderbarer Weise — teilweise noch verbreitet ist) ist ein symbolischer und konkret-drastischer Ausdruck dieses

[1]) Jedenfalls, wer auch der ehrwürdige und geheimnisvolle Greis Feodor Kusmitsch gewesen sein mag (der übrigens ein genauer Altersgenosse des Kaisers Alexander war), sicher ist es, daß er aus hohen Kreisen stammte (er war von hoher Bildung, sprach ausländische Sprachen, kannte vieles aus der intimen Seite des politischen Lebens der Kaiser-Alexander-Epoche), und daß er freiwillig aus religiösen Beweggründen das einsame Leben der Erniedrigungen und der Entsagung auf sich nahm.

Gemütszustandes. Man lese nur das oben schon erwähnte wunderbare Büchlein „aufrichtige Bekenntnisse eines Pilgers an seinen Beichtvater" (jetzt liegt es auch in deutscher Sprache vor)[1]), das in ganz unerwarteter Weise von uns ungeahnte Tiefen der russischen Volksfrömmigkeit aufschließt. Dieses Werk ist um so bemerkenswerter, da es, wie gesagt, kein literarisches Kunstwerk, keine literarische Nachbildung ist, sondern authentischer Bericht eines Pilgers (eines einfachen Bauern der Herkunft nach) aus der Mitte des 19. Jahrhunderts an seinen Beichtvater. Abgedruckt wurde das Werkchen zuerst in Kasan 1883 vom Abt des Michailo-Archangelschen Tscheremissen-Kloster nach einer Handschrift, die vom Athosberge gebracht wurde. Der Berichterstatter, ein Krüppel seit seinem 7. Jahr, dabei zur Arbeit untauglich (er hatte einen verdorrten Arm) ist kein Abenteurer, der nicht an Ort und Stelle sitzen kann, sondern ein Mensch, der in seinem Innersten von der ganzen Wucht und dem ganzen Ernst des Apostelwortes: „Betet ohne Unterlaß" ergriffen wurde. Und dieses Verlangen nach einem immerwährenden inneren Aufstieg zu Gott, dieses innere fortwährende Gebet, das in ihm nach und nach wach wird, treibt ihn zur Abgeschiedenheit von den Menschen, zur Einsamkeit, allein Gott gegenüber in der freien Natur, in der unermeßlichen Weite und der Menschenleere der russischen Landschaft, treibt ihn zum Wandern. Und durch die Inbrunst des inneren Gebetes wird für ihn die ganze Kreatur verklärt — in Christo.

Und dann Einsiedler und Mönche. Noch vor kurzem gab es Einsiedler in Rußland, und sicherlich gibt es auch jetzt noch welche.

Die Weltflucht kann, wie gesagt, auch aus Kleinmut oder sogar aus Hang zum Schmarotzertum, zur Trägheit oder aus Unfähigkeit zum geordneten bürgerlichen Leben und zum mutigen Lebenskampf entstehen. Aber sie kann auch Ausdruck eines tiefen, ergreifenden, übermächtigen Gottesbedürfnisses und Gotteserlebnisses sein. Charakteristisch ist es, wie die großen Heiligen nach mehr oder minder langer Zeit des inneren Ausreifens, der inneren Beruhigung, zum Dienste an der Welt in dieser oder jener Weise zurückkehren. Häufig gründete sich ein Kloster oder eine Einsiedlergemeinde um sie herum, und sie wurden Vorbilder der Mildtätigkeit und der Heiligkeit nicht bloß für Mitmönche, sondern auch für das zu ihnen in Massen hinströmende Volk. Besonders typisch für russische religiöse Verhältnisse ist die Erscheinung des Starzentums.

Der „Starez", der bisweilen viele Jahre in strengster Abgeschiedenheit von den Menschen, eingeschlossen in seiner Zelle, verlebt hatte (so Seraphim von Sarov hat 15½ Jahre in völliger Abgeschlossenheit in seiner Zelle verlebt), kam plötzlich wieder zu den Menschen heraus, von dem inneren Drange getrieben, den Mitmenschen zu dienen. Scharen des Volkes von verschiedensten Ständen, Alter und Stellung, strömten zu ihm, um geistigen Trost und Rat und Stütze bei ihm zu finden. Von früh bis spät hatte er zahllose Menschen-

[1]) „Ein russisches Pilgerleben", herausgegeben von R. v. Walter, 1925, Berlin, Petropolis-Verlag.

mengen zu empfangen. Einer teilte ihm seinen Kummer mit und suchte geistigen Trost, der andere holte Rat für schwere Familienzerwürfnisse, und der Starez gab ihm Winke, wie das alles im Geist der Liebe zu schlichten wäre, ein anderer wieder war verzagt und mutlos geworden in seinem Versuche, das furchtbare Übel der Trunksucht, — eine wahre Geißel des russischen niederen Volkes — in sich niederzukämpfen und suchte Ermutigung und geistige Unterstützung und bekam sie auch, ein anderer — aus gebildeter Schicht — war am Leben irre geworden, hatte keinen richtigen Glauben an Gott, war von Zweifeln bedrängt und suchte nach erfahrungsmäßiger innerer geistiger Bestätigung des Glaubens. Dieser wollte ihn um Segen bitten für ein frommes Vorhaben, jener ihm von seiner Freude berichten. Viele aber kamen nicht durch äußere Veranlassung getrieben, sondern in seelsorgerischen Angelegenheiten, geführt von dem Wunsch, ein gottesfürchtiges Leben zu führen, in die göttliche Wirklichkeit allmählich geistig hineinzuwachsen und suchten Anweisungen auf diesem Wege der Selbstverleugnung, der Liebe und der Demut. Und der Starez half ihnen geistig so viel er konnte aus dem reichen Schatz seiner geistigen Erfahrung, aus den Tiefen seines Gebetslebens heraus. Es war wie eine angewandte, an persönliche, konkrete, mannigfaltigste Bedürfnisse des lebendigen Lebens, besonders des Lebens der ärmeren Schichten, des Lebens der Arbeit und der Armut, angepaßte, auf das Individuelle, Persönliche feinfühlig eingehende Predigt des göttlichen Wortes, — nicht durch lange Reden, sondern durch leuchtendes Beispiel der Milde, der Liebe, der inneren Reife, und durch die Kraft des gemeinsamen Gebets. Denn eine Atmosphäre des Gebets war das, was den Starez umgab. Er lehrte Beten, — das war sein Geheimnis; — und er selbst betete mit denen, die zu ihm kamen. Und er selbst war in einem Leben des beständigen inneren Gebetes verwurzelt, und dieses innere Gebet war in ihm so bis ins Tiefste gegründet, daß er auch, von den Mengen des Volkes umgeben, bis zur Müdigkeit, bis spät in den Abend hinein sich mit ihnen unterhaltend, nach verschiedensten Seiten, von verschiedensten zahllosen Menschen immer von neuem in Anspruch genommen, in innerem Gebetsumgang mit Gott verharrte. Das gab ihm die geheimnisvolle, wohltuende Kraft, das zog die unzähligen Mengen an ihn heran. Diese Starzen waren wirklich demütige, liebevolle Diener Gottes an dem Volke, sie waren wie lebendige erzieherische Zentren, um das Volk in das Leben des Geistes und der Gottergebenheit hereinzuerziehen. Erinnern wir uns der in Liebe strahlenden Gestalt des Zossima bei Dostojewski und, um nicht bloß aus der Literatur, sondern unmittelbar aus dem Leben zu greifen, der Gestalt des Greises Seraphim in Sarov (gest. 1833, von der russischen Kirche 1903 kanonisiert), des wunderbaren Starez Warnawa (= Barnabas, gest. 1906 im Alter von 76 Jahren) in der Gethsemane-Einsiedelei unweit von Moskau, des Starez Alexej im Zossima-Kloster („Zossimova pustynj") auch in der Umgebung von Moskau, der während der ersten Jahre der Bolschewikenherrschaft noch lebte. (Auch unter der Bolschewikenherrschaft wirken noch einige Starzen, obwohl in verborgener Weise). Die besonders berühmte Stätte des Starzen-

tums im 19. Jahrhundert war das Kloſter Optino im ſüdlichen Teil des Gouvernements Kaluga, mitten in den großen Wäldern Zentralrußlands (in dem ſogenannten „Brynski"-Wald). Eine ganze Reihe von Starzen trat da auf, Perſönlichkeiten von hervorragenden Gaben des Geiſtes, von einem hohen geiſtigen Brennen, beſonders die Greiſe Ambroſius und Makarius. Durch die Vermittlung der Slawophilen Peter und Iwan Kirejewski, die nahe Freunde des Kloſters waren, haben die Starzen von Optino eine ſtärkſte und fruchtbarſte Wirkung (durch perſönlichen Verkehr und durch ihre Veröffentlichungen der Schriften der asketiſchen Väter) auf eine Reihe leitender Perſönlichkeiten des ruſſiſchen Geiſteslebens und der ruſſiſchen Literatur ausgeübt — auf die Slawophilen, auf Gogolj, Doſtojewski, den Geſchichtsphiloſophen Konſtantin Leontjev. Doſtojewski kam nach Optino zuſammen mit dem Religionsphiloſophen Wladimir Solowjov und hat es in ſeinen „Brüdern Karamaſov" genau beſchrieben. Die Geſtalt des Starez Zoſſima iſt ihm auch von Optino inſpiriert worden. Erinnern wir uns der Szene im zweiten Buche des Romans „Die Brüder Karamaſoff", wo Zoſſima ſich mit den zahllos zu ihm Kommenden, um geiſtigen Troſt von ihm zu erlangen, unterhält. (In dieſer ſeiner ausgebildeten Geſtalt iſt das Starzentum übrigens eine ziemlich neue Erſcheinung auf dem Gebiet des ruſſiſchen kirchlichen Lebens — es entſtand und verbreitete ſich ſeit dem Ende des 18. Jahrhunderts, dank dem Vorbild des berühmten Starez Paiſſius Welitſchkovski (1722—1794), der aus Südrußland ſtammte und in der Moldavei lebte).

Wir ſehen: nicht bloß Flucht vor der Welt, Hang zur Kontemplation, zur Anbetung, zur ſeeliſchen Vertiefung in den Kirchenkult, zum inneren Gottverkehr iſt charakteriſtiſch für den ruſſiſchen Frömmigkeitstyp in ſeiner idealen Ausprägung, — ſondern auch eine Milde des Herzens und ein demütiges Sicherbarmen und Dienen, und auf den Höhen der Heiligkeit eine ganz maßloſe demütige Liebe, „Liebesdemut", wie Doſtojewski ſie nennt. „Die Liebesdemut iſt eine furchtbare Macht", ſagt Doſtojewski, und er veranſchaulicht ſie in der Geſtalt des Zoſſima. Und dann noch eine andere ähnliche Geſtalt aus der Literatur, auch dem Leben der ruſſiſchen Heiligen abgelauſcht, auch eine Verkörperung der demütigen Liebe, die uns der große Dichter Nikolaj Leskov vorführt, der „zornloſe Pambo" (im „Verſiegelten Engel"). Die dienende, demütige, maßloſe Liebe, die ihn beſeelt, erſcheint wie eine ungeheuere, überwältigende Macht, vor der der Erzähler entfliehen möchte, die ihn aber am Ende bezwingt. „Was hätte ich ihm noch ſagen können", ſo ſagt uns der Erzähler, „hätte ich ihn beſchimpft, — er würde mich ſegnen; ſchlage ich ihn, ſo wird er ſich bis zur Erde vor mir verneigen: unbezwingbar iſt ein Menſch mit ſolcher Demut! Wovor bekommt er Angſt, wenn er ſelbſt bittet, in die Hölle verurteilt zu werden? — Nein, durch ſeine Demut wird er alle Dämonen aus der Hölle verjagen oder zu Gott bekehren!"...

Man denke ſich aber nicht dieſe Frömmigkeit als weichlich, als rein quietiſtiſch. Auch Beiſpiele eines aktiven Mutes, eines Bekennermutes, Märtyrermutes haben wir genug; — ſo in der Geſtalt des von Johannes dem Grau-

samen ermordeten Metropoliten Philippus und in den vielen Gestalten der Kultusdiener und der einfachen Gläubigen, die jetzt, in unserer Zeit, nicht etwa im 16. Jahrhundert, für ihren Glauben unter den Bolschewiken mutig starben (an 8000 Geistliche allein; ohne die geradezu Unzähligen zu nennen, die für den Glauben in die Kerkerhaft und in die Verbannung gingen und bis jetzt noch darin schmachten). Es leuchtet unter ihnen durch milde Geistesgröße die Gestalt des von den Bolschewiken am 14. August 1922 erschossenen Metropoliten Benjamin von Petersburg besonders hervor[1]).

Mit Erstaunen und tiefster Mißstimmung, mit Unbehagen und innerster Verlegenheit legt unwillkürlich die Zeitschrift der von den Bolschewiken ins Leben gerufenen und in Diensten der kommunistischen Propaganda stehenden bolschewistischen Pseudo-Kirche[2]) Zeugnis ab von dem Mut und dem Ausharren der treuen Diener der Kirche Christi, die immer mehr an Einfluß und an Anhang unter den Massen des Volkes gewinnt, trotz der Verfolgungen und Verleumdungen. Denn in den Nöten der Glaubensverfolgung hat sich in Rußland (wo vor der Revolution der Glaube im Volke immer mehr an Boden verlor) ein religiöser Aufschwung, eine innerliche religiöse Erneuerung, die in die tiefsten Tiefen der Volksseele hineindrang und sie in ihren Grundlagen erschütterte, vollzogen und vollzieht sich noch jetzt. (Zahlreiche Berichte aus verschiedenartigsten Quellen, die sich aber gegenseitig bestätigen, liegen darüber vor). Ein Vorgang von geradezu unübersehbarer religiöser Tragweite. Hätten die Bolschewiken *diese* Ergebnisse der Glaubensverfolgung und der systematischen, vom Staate mit allen Macht- und Druckmitteln durchgeführten und dem Volke aufgedrungenen atheistischen Propaganda erkannt, so hätten sie diese Verfolgung schon längst gänzlich eingestellt. Aber sie sehen es nur zum Teil ein und können dies nicht verstehen: die „Mystik" und den Glauben verspotten sie, und da wächst er vor ihren Augen zu einer ungeheueren geistigen Macht im Leben des Volkes.

Allen den hier kurz skizzierten Erscheinungen des russischen Frömmigkeitslebens ist das *tiefe Eingetauchtsein in das Leben der Kirche* gemeinsam. Auf dem Boden der Morgenländischen Kirche ist diese Frömmigkeit geboren. Darum muß ein Zug hervorgehoben werden, der für die Religiosität der Kirche des Morgenlandes eigentümlich ist: die Freudigkeit des Gemüts, die Freude über den auferstandenen Herrn. Diese Freude verklärt auch die ganze Welt, die gesamte Kreatur durch die Strahlen der Herrlichkeit Gottes. Lesen wir nur die Berichte des Pilgers aus dem schon erwähnten Pilgerbuche: „Bisweilen wurde von mir", so erzählt der Pilger, „eine brennende Liebe empfunden, zu Jesus Christus und zur ganzen Schöpfung Gottes... Auch alles Äußere erschien mir in einer entzückenden Gestalt, und alles lud mich zur

[1]) Vgl. ausführlich darüber in der Sammlung von Materialien über die Kirchenverfolgung in Rußland, herausgegeben unter dem Titel „Die Erstürmung des Himmels", Berlin, 1924, Verlag der Kulturliga.

[2]) „Wjestnik Swjaschennaga Sinoda Prawoslownoj Cerkwi" nennt sich diese Zeitschrift, indem sie den Namen der russischen Kirche usurpiert.

Liebe ein und zur Danksagung an Gott; die Menschen, Bäume, Pflanzen, Tiere — alles sah mir so heimisch aus, überall fand ich den Abdruck des Namens Jesu Christi". Und er hört das innere Wort, das in der Schöpfung wohnt, und er sieht die Weise, „wie man sich mit den Kreaturen Gottes besprechen kann". Oder da sind die Erlebnisse einer anderen Pilgergestalt — des herrlichen alten gutmütigen Mütterchens Darjuschka (geb. 1774, gest. 1854; dieses alte schlichte Mütterchen war eine Persönlichkeit von rührender, tätiger Menschenliebe und von einer brennenden Liebe zu Gott): „Als wir aus dem Dorfe herauskamen", so schildert sie die Eindrücke ihrer ersten Pilgerschaft, „und uns umschauten — da war es, als ob die Gotteswelt kein Ende und keine Grenze hätte! Von oben, welche Gnade strahlt da in den Himmelswohnungen; und unten grünes Gras, goldene Ähren und der dichte, schier undurchdringliche Wald. Ob du schweigend einher gehst oder ob du rastest auf der Erde — immerwährend scheint es dir, als ob du süße Gesänge hörtest; und es summt und zwitschert, es säuselt und rieselt rings um dich herum, als ob der Herr durch den Mund der ganzen Kreatur sich mit dir unterhielte"... Demselben Geist entflammt die wunderbare Verklärung der ganzen Schöpfung in den Erlebnissen des Starez Zossima bei Dostojewski.

Diese Freudigkeit im Geist, diese alles überwältigende Freude bei strenger geistiger „Nüchternheit" und strenger innerer Zucht und innerem Maßgefühl, diese Ergriffenheit von der Herrlichkeit des auferstandenen Herrn, die alles verklären soll — die Welt und das Leben, das ist ein Charakteristikum der Frömmigkeit der Kirche des Morgenlandes und auch des in ihr verwurzelten Frömmigkeitslebens des russischen Volkes auf seinen geistigen Höhen[1]).

Das Weltbild der intuitiven Philosophie.

Von Dr. Franz Kramer (Berlin).

Von den heute in Kurs befindlichen Weltanschauungen hat die von der Intuitionsphilosophie geborene wahrscheinlich deswegen die meisten Anhänger, weil sie dem metaphysischen Bedürfnis des Gegenwartsmenschen genügt, ohne dabei die Beziehung zum praktischen Leben zu vernachlässigen. Namentlich die Ausprägung dieser Philosophie durch Bergson wird den Ansprüchen der Lebenden gerecht; denn er gibt ihr eine ästhetisch einwandfreie Einkleidung und vermeidet jede verstimmende philosophische Dogmatik, indem er

[1]) Es gab und gibt aber selbstverständlich auch Aberrationen und Schattenseiten in dem Frömmigkeitsleben des russischen Volkes (so z. B. ein Hang zur Passivität, zu einem manchmal zu sehr ästhetischen Sichverhalten dem Religiösen gegenüber usw.), was aber ein anderes Mal speziell behandelt sein könnte. Diesmal wollte ich mehr das Positive, die Höhen dieser Frömmigkeit berücksichtigen, um ihren idealen Typ oder vielmehr ihre ideale Typen kennzeichnen zu können.

dem gesunden Menschenverstand weitgehende Zugeständnisse macht. In einer Zeit umfangreicher und tiefreichender geistiger Umstellungen auf den meisten Gebieten des Lebens ist es sicher von Interesse, einmal die Grundlinien des intuitiven Weltbildes von Henri Bergson für Gebildete kurz zu zeichnen.

Die intuitive Weltauffassung ist die bereits von Heraklit vertretene, vom Gesichtspunkte des unendlichen schöpferischen Werdens ausgehende. Sie ist eine neue Form der Entwicklungslehre, dem Neovitalismus von Driesch in etwas ähnlich, aber recht verschieden von De Vries' Mutationstheorie oder vom Inhalt der sog. orthogenetischen Weltanschauung. Die kausalen Erklärungen der Entwickelung nach darwinistisch-mechanistischer Weise genügen ihr so wenig wie die finalen des Neolamarckismus, weil nach Bergson keine wie auch immer geartete Vorherberechnung oder -bestimmung des Werdens denkbar ist. Alle diese hier erwähnten philosophischen Theorien verwechseln nach Bergson die nur auslösend wirkenden Zufälle mit den wahren Ursachen der Entwickelung. Sie bringen irgendwie und irgendwann statische Vorstellungen in das nur dynamisch wirkende und nur so zu verstehende Leben hinein, das sich als weiter nichts denn als eine poussée de mobilités, als „Modifikation, Störung, Veränderung der Spannung oder der Energie" darstellt[1]). „Wie eine Bewegung nicht in Stationen verläuft, sondern in einem einzigen Schwung, in einem Geschehen, so ist das Leben fortwährende Schöpfung, die in zahllosen Erschütterungen verlaufend stets neuen und unvorhergesehenen Schöpfungen entgegeneilt"[2]).

Der eigentliche Kern des intuitiven Weltbildes ist die von Bergson als durée créatrice beschriebene Auffassung der Zeit. Sie wörtlich als schöpferische Dauer zu übersetzen, würde zu Mißdeutungen Anlaß geben, weil Bergson darunter keine eigentliche Dauer, sondern ein schaffendes Werden versteht, von dem aus das Leben zu betrachten ist.

Bergson unterscheidet die poussée d'immobilités, die bloße Aufeinanderfolge von Raumstrecken mit ihrem materiellen Inhalt, von der Zeit als erlebter Dauer, in der das Geschehen in seinen verschiedenen, von ungleichem Rhythmus erfüllten Phasen sich in nicht umkehrbarer Richtung (wie eine Melodie) abspielt. Die ersterwähnte Zeitart, die temps-longueur, messen wir ganz bequem mit der Uhr, die temps-créateur oder -inventeur aber ist nicht eigentlich meßbar, sondern nur im lebendigen Werden erlebbar.

Die Existenz des Stoffes erklärt Bergson folgerichtig als Rückstand oder Schlacke, die vom Lebensprozeß deswegen zurückbleiben muß, weil die Spannungsquote in ihr zu gering geworden ist, um ein weiteres Mitschwingen in neuen Rhythmen zu gestatten. Diese Erstarrung macht sich für uns sofort sichtbar durch das Auftreten der Automatismen, die den Erstarrungskrampf begleiten und eine zunehmende Entfernung vom an sich metaphysischen, seelischen Leben bezeichnen. Dieses selbst ist schon in seinen Anfängen geistiger Art, Tätig-

---

[1]) Ad. Keller, Eine Philosophie des Lebens, Jena 1914, S. 21.
[2]) Ebenda.

keit zum Bewußt- und Freiwerden hin, wie es im schöpferischen Menschen realisiert wird.

Die hier erwähnte geistige Tätigkeit nun deutet Bergson als ein reines Wollen, als élan vital, der dem Drucke und dem Zwange der stofflichen Automatismen sich entwinden möchte und dies tatsächlich an gewissen Stellen oder in gewissen Organen teilweise oder ganz erreicht. In der Stelle der Vermittelung zwischen Geist und Materie zum Beispiel, im Gehirn, ist durch einen weit fortgebildeten Mechanismus eine solche Erleichterung des élan vital eingetreten, daß die Automatismen der Materie ihn im allgemeinen nicht mehr oder nicht mehr so oft in ihren Bann schlagen können, weshalb wir hier am ehesten zur Freiheit des Geistes gelangen.

Als Organ der Wirklichkeit verändert das Gehirn nach Bergson alle „jouablen", d. h. in andere Gebiete transformierbaren Erscheinungen. Zu ihnen gehören die Wahrnehmungen. Während wir erleben, wählen wir die eindruckvollsten von ihnen aus und fixieren sie, uns dabei von dem unmittelbaren Erlebnis, zugleich aber auch von dessen Wirklichkeit entfernend. Um den Forderungen des praktischen Lebens zu genügen, wandeln wir Wahrnehmungen in Bewegungen um.

Für viele andere Schichten unseres Geistes aber hat das Gehirn keine Ausdrucksmöglichkeiten; für sie ist es nicht die auslösende motorische Bedingung. In diesen Schichten, die frei sind von Automatismus und Gewohnheit, ruht die Freiheit der Persönlichkeit, ihrer Entschlüsse und schöpferischen Akte. — Das Verhältnis von Leib und Seele gewinnt hiernach eine neue Deutung. Denn es ist „der Teil eines geistigen Zustandes, der durch eine Bewegung des Körpers überhaupt ausgedrückt, ... gleichsam vom motorischen Schema des körperlichen Gehirns gespielt werden kann"[1]).

Die Frage nach dem menschlichen Gedächtnis beantwortet Bergson in doppelter Weise: als Aufbewahrung motorischer Mechanismen und persönlicher Erinnerungsbilder. Die letzteren sind als Stimmungen, indenen die Erlebnisse eingebettet erscheinen, aus allen Schichten oder Zonen des Geistes heraus reproduzierbar; erstere laufen als reine mechanische Gehirnleistungen ganz automatisch ab und werden jedenfalls nicht in dem Sinne wie die vorigen stets neu erzeugt (z. B. im Traum). Das persönliche Gedächtnis durchsetzt die ganze Wesensgestalt des Menschen und ist deshalb unverlierbar, wenn nicht gerade geistige Erkrankungen eintreten. Es ist zumeist eine quälende Angelegenheit für den Menschen; denn es hält ihn bei Schlafen und Wachen in einer Dauerbewußtheit der gehabten Affekte, in einer Determiniertheit, aus der ihn nur etwa die ihm möglichen schöpferischen Akte auf Zeit erlösen können.

Insofern also existiert nach Bergson eine Freiheit des Willens, als beim Geschehen oder genauer beim schöpferischen Wirken (pouvoir de création), der Ursprung des eigenen Wesens nach Gestaltung drängt. Da diese als Einfall stattfindet, ist von einem Determinismus im eigentlichen Sinne nicht zu reden:

---

[1]) Vgl. Keller, a. a. O., S. 28.

Einfälle sind — wie schon der Name sagt — durch nichts anderes bedingt, brauchen es jedenfalls nicht zu sein; sie sind einem Zwange nicht unterworfen, und deshalb liegt in ihnen die Wurzel des Sittlichen. Das ist eine ganz neuartige Begründung der Ethik und zwar eine, die nicht dem gewöhnlichen Fehlschlusse ihre Entstehung verdankt, daß sich aus einem gewissen bürgerlich wünschbaren Sein ein Sollen herleiten lassen müsse. Als Unmoral erscheinen Bergson alle Formen des durch Automatismen erzwungenen Handelns im Interesse praktischer Bedürfnisse. Die nahe Beziehung seiner Moral zu einer wirklichen Religion des Herzens und ihre Gegensätzlichkeit zur statutarischen Religion liegt auf der Hand; denn es handelt sich bei Bergson moralisch und religiös um das Absolute, um verschiedene Wege zum Herauskommen aus der Verwirrung der (intellektualistischen) Symbole, mit denen der Verstand den einfachen Urgrund der Seele umdämmert, ihn über der Fülle der nur sachlichen Beziehungen sogar vergessen hat. Nur intuitive Metaphysik kann zur Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit führen. Sie ist Einfühlung in das schöpferische Geschehen, das dem materiellen Erstarrungstode immer wieder mit Glück ausweicht und wenigstens an einer Stelle frei ist von den Fesseln, die den Verstand überall einengen. Ein breites Fenster mit der verlockenden Sicht aufs Ewige öffnet das intuitive Weltbild seinen Bekennern und Anhängern aus einem Dasein voller Schranken und Hindernisse: das Vorankommen der lebendigen Welt in schöpferischen Akten einzelner Menschen. Diese Tatsache kann uns trösten über die Beengungen der Welt, auch wenn wir dessen eingedenk bleiben, daß die Zahl solcher Akte im Verhältnis zur Zahl der Bewußtseine immerhin gering ist.

Literatur und Ethos.

Von Dr. Richard Sexau (Ascholding a. d. Isar).

In einer Zeit beispielloser chaotischer Wirrnis, wie wir sie gegenwärtig durchzukämpfen haben, tut nichts so dringlich not wie Besinnung. Besinnung auf das Wesen der Dinge, die unser Leben, unsre Leiden ausmachen; Besinnung auf ihre Zusammenhänge, auf die Kräfte, die miteinander im Kampf liegen; Besinnung vor allem auf uns selbst und unsre Pflichten der eigenen Persönlichkeit wie der Gesamtheit gegenüber. Ich stelle mit vollbewußter Absicht die Pflichten gegen unsre eigene Persönlichkeit voran; denn erst wenn wir sie erfüllt, wenn wir aus dem uns von der Natur anvertrauten Rohmaterial das Letzte herausgeholt haben, erst dann vermögen wir den Anforderungen zu genügen, welche die Außenwelt an uns richtet.

Erkenntnis ist eine der vornehmsten Lebensaufgaben: Das Ringen um eine harmonisch in sich abgeschlossene, einheitliche Weltanschauung, die wir, unerbittlich gegen äußere und innere Feinde, Tat werden lassen, vor Augen als höchstes Ziel: die Vervollkommnung von Einzelpersönlichkeit, Volk, Menschheit.

Nicht zuletzt sind Trägerinnen solcher Entwicklungs-Idee die Künste. Man hat sie vielfach verkannt und ihre Bedeutung unterschätzt. Mit dekorativen Funktionen dachte

man ihr Wesen zu erschöpfen. Als Unterhaltungs- und Zerstreuungsmittel speiste man sie ab oder spannte sie ins Joch der Tendenz, zumal die Literatur, zum Zweck der Belehrung und Erziehung, im Geist einer gewissen Traktätchenpolitik.

Die Künstler nahmen den Handschuh auf und antworteten mit der Fehdeansage des L'art pour l'art-Prinzips, einseitig und verblendet wie ihre Widersacher. Denn Kunst, die nicht fruchtlos in artistischer Handwerkerei verkümmern will, muß aus dem Leben kommen und ins Leben verströmen.

Vielleicht wird das Wesen der Künste am eindeutigsten klar — und mit ihrem Wesen auch ihre Bedeutung im menschlichen Leben — wenn wir einmal den Begriff eines echten Kunstwerks — eines idealen meinetwegen — möglichst kurz und scharf zu umreißen trachten. (Dieser Charakterisierungsversuch hat gleichzeitig die Werke bildender Kunst, wie der Musik und Dichtung im Auge.)

Jedem echten Kunstwerk liegt ein geradezu naturnotwendiger, elementarer Befreiungsakt zugrunde, der in einer organisch gegliederten, positiven Schöpfung eignes, selbständiges Leben gewinnt und sich form- wie artveredelnd auswirkt.

Der Hauptkriterien eines echten Kunstwerks sind es also drei. Zuvörderst innere Notwendigkeit. Der Künstler muß durch unwiderstehlichen seelischen Zwang zu seinem Werk getrieben werden. Könnte er dem Erlebniskomplex, der ihn bedrängend erfüllt, nicht durch sein Schaffen ein Ventil öffnen, er müßte daran ersticken. Nur ein Werk, das so entstand, wird auch andern notwendig werden können.

Ein zweites Merkmal erblicke ich in der mikrokosmischen Natur des Werkes. Es stellt ein Stück positiven Lebens dar, eine kleine Welt in sich, nach eigenen Naturgesetzen gestaltet, einen Organismus, dessen unbedeutendstes Glied noch, vom Kreislauf seines Bluts durchströmt, unentbehrlich ist.

Ein letztes Kennzeichen des echten Kunstwerks liegt nicht nur in seiner aus der Trivialität des Alltags herausgehobenen Form, sondern vielmehr darin, daß es artveredelnd wirkt; unbewußt und ungewollt; ohne den leisesten Beigeschmack von Moralinsäure. Der vorhin gestreifte Grundsatz des l'art pour l'art blieb bei der Form-Veredlung stehen. Deshalb war er dem Tode geweiht. — Der Art-Veredlungsgedanke kommt namentlich im Fluidum der Dichtung zum Ausdruck.

Dies Wissen um das Wesen des Kunstwerks gibt uns nicht nur einen Wertmesser in die Hände. Automatisch eröffnet es uns vielmehr eine Welt der Zusammenhänge, Entwicklungen, Ausblicke.

Schließen wir jetzt den Kreis unsrer Erwägungen um die Dichtkunst als Mittelpunkt: welche Erforderrnisse birgt unsre Begriffsbestimmung des Kunstwerks für den Dichter? Innere Berufung setzt sie voraus, schöpferische Gaben, Eignung zum Wegbereiter, Künder des Lebens, Führer zur Höhe. Und vom Publikum verlangt sie: menschliche Reife, künstlerisches Verständnis, ernstes Bestreben, sich zu vertiefen, und den redlichen Willen, den steinigen Weg zur Höhe mitzugehen. Ich sehe bei diesem und jenem Leser ein leichtes Lächeln aufschimmern. Das ist mir Urteils genug. Urteils genug, ob solche Voraussetzungen in der Tat erfüllt sind. Urteils genug über die Wirklichkeit.

Ja, es ist schmerzlich, daß wir eine ideale Forderung, die vor hundert Jahren noch als Selbstverständlichkeit empfunden wurde, heute nur mit einem bedauernden oder gar mitleidigen Lächeln quittieren.

Wohl lebt auch in unsrer Gegenwart mancher Dichter, der, vom Geist besessen, ein Prometheus, Werke hoher Vollendung schafft, wie wir sie eben charakterisierten. Wohl mag der eine oder andre hier oder da sogar zu Wort kommen. Aber große Gemeinden besitzt keiner von ihnen. Ihre Zerrgestalt läuft ihnen den Rang ab: der Literat,

der opportunistisch nach dem Erfolg äugende, zielbewußt die Tageskonjunktur nutzende, auf trübe Masseninstinkte spekulierende Erfolgsjäger und Geschäftsmann der Feder. Warum aber gelingt dem Literaten die Verdrängung des Dichters? Weil das Publikum versagt, das Publikum, auf das Verleger, Buchhändler, Theaterdirektoren schielen. Bedauerlicherweise sind nur in vereinzelten Fällen die Leiter von Theatern, Verlagen, Zeitschriften von ihrer Mission erfüllt. Nur wenige wirken bewußt an einer Höherentwicklung mit und mühen sich, echtem Dichtwerk Raum zu schaffen, Verständnis, Verbreitung. Fast ausschließlich ist das Geschäft maßgebend: die Umwertung in klingende Münze. Und daß nicht eben das Wertvollste den größten Absatz verbürgt, liegt doch wohl auf der Hand. Die breite Masse verlangt danach, unterhalten, zerstreut zu werden, sich kitzeln zu lassen. Darum hascht sie nach jeder Sensation. Darum verfällt sie jedem Modeschwindel. Nur keine Anstrengung! Nur keine Sammlung! Leichter, spielerischer Genuß, Ablenkung von den Sorgen des Alltags, das ist alles, was man begehrt.

Allzuoft überwinden Menschen, denen in der Jugend sich Sehnsucht regte nach Größe, Vollkommenheit, unverfälschten Werten, derlei Verstiegenheit, vergessen sie, lernen, sie zu belächeln. Tausend Teufel sind am Werke, den heute Heranwachsenden ganz andre „Ideale" in die Brust zu legen. Eines Friedrich Schiller, eines Richard Wagner Worte über die Weihe der Kunst muten die Menge nur mehr an wie fossile Absonderlichkeiten. Wir leben ja in der begnadeten Epoche, die das dichterische Drama dem Kino zum Fraß hinwarf, die Beethoven hinter Jazzbandkapellen zurücktreten läßt, die edle Geistigkeit intellektualistischem Akrobatentum aufopfert, die den Erfolg als einzigen Maßstab anerkennt und nicht den wirklichen Wert; in dem gesegneten Zeitalter der Zivilisation, des rein äußerlichen Lebens, in dem Kultur, das verinnerlichte Da-Sein abstarb oder sich doch zu einem Dornröschenschlaf niederlegte.

Ist aber nicht letzten Endes das Publikum, das solch schwere Anklage trifft, selbst auch nur Opfer? Opfer, wie jene Begabungen, die das Zeug zum Dichter in sich trügen, als Götzendiener des Erfolges jedoch nur literarische Modeware verschleißen? Opfer nicht nur der harten Lebensbedingungen, der aufreibenden Sorgen, der entnervenden Unrast dieser stets tausendpferdekräftig dahinrasenden Gegenwart, nein Opfer vielmehr der Tyrannis einer Macht, die in maßlosem Dominationstrieb auch die geistige Herrschaft an sich gerissen hat, nicht des Geistes halber, sondern nur, um die Welt zu knechten? Ein Opfer materialistischer Zersetzung und jener internationalen Kreise, die daraus ihre ungeheuerlichen Profite ziehen?

Der Bau der alten Gesellschaft gründete auf Familie, Gottesfurcht, Staatstreue; im Grunde also auf dem Ethos der Opferwilligkeit, der Hingabe des Einzelinteresses an eine Gemeinschaft, dem todbereiten Dienst für eine Idee. Dies Ethos speist als unerschöpfliche Quelle die Literatur unsrer Großen. Wir mögen wahllos herausgreifen, überall fassen wir dies Ethos oder die Konflikte und Tragödien, die der Kampf mit ihm erzeugt, Räuber, Fiesco, Tell, Tasso, Iphigenie, Faust; in den Werken der Stürmer und Dränger, wie Kleists, Otto Ludwigs, Hebbels, Grabbes — wozu weiter aufzählen? — überall stößt man in der oder jener Krystallisation auf das Ethos des Einzelopfers für irgendeinen hohen Zweck oder Gedanken.

Solange dies Ethos dem Menschen Fleisch und Blut war, mußte jede andre Herrschaft als ausgeschlossen gelten. Dies Ethos also galt es zu zertrümmern.

Es ist eine verbreitete menschliche Schwäche, dem Karikaturisten und Satiriker ein geneigteres Ohr zu leihen als dem Maler, dem wohlwollenden Erzähler. Schadenfreude gilt ja nach einem Volkswort als reinste Freude. Cynismus kitzelt wohlig das

Hirn. Wird an Wotans Götterbild gerüttelt, so feixen die Alberiche vor wiehernder Lust.

Heinrich Heines Riesenerfolg beruht nicht zuletzt auf dieser menschlichen Schwäche. Die Musik seiner Verse, seine dichterische Kraft und leuchtende Geistigkeit allein ohne die beizende Würze seiner Ironie hätten nimmer solche Scharen zu seinen Füßen gezwungen. — Wenn nun über diesen wollüstigen Kitzel hinaus der Eitelkeit der untern Schichten wie etwa durch Lasalle und Marx geschmeichelt und ihr Ehrgeiz und Drang nach Wohlleben hochgepeitscht wird, so wachsen Gemeinden lawinenhaft. Derartiger Erfolg aber züchtet Mitläufer, die keineswegs alle aus dem gleichen Lager kommen. In dem großen Zug der Zersetzungspropheten wandern neben gewissenlos geschäftstüchtigen Männern auch gedankenlos gutgläubige.

Unendlich viele Kräfte buntester Mischung arbeiten, bewußt und unbewußt, einträchtig auf das gleiche Ziel hin: die Entwurzelung des Einzelnen, den Kampf aller gegen alle, das Chaos, aus dem dann die Tyrannis einer femegleich geheimen Oligarchie erstehen sollte.

Dokumentäre Beweise liegen dafür vor, daß wir es mit dem vorgefaßten Plan einer gigantischen Zersetzung zu tun haben, einem Plan, dem der Zeitgeist entgegenkam, den wirtschaftliche und politische Strömungen förderten.

Wir lassen derlei Dokumente beiseite und beschränken uns darauf, den geschichtlichen Werdegang zu überblicken und zu deuten und Streiflichter zu werfen auf den Gang der geistigen Entwicklung.

Der Zersetzungsprozeß stellt ein Labyrinth von gleichzeitigen, einander folgenden, kausal miteinander verknüpften und selbständigen Vorgängen dar. Viele, die zersetzend wirkten, mögen sich dessen bis heute nicht klar geworden sein. Der Vorwurf unlauterer Absicht träfe sie zu Unrecht. Aber ihre Verblendung wird dadurch nicht weniger verhängnisvoll. Zwischen den einzelnen Zersetzungstheoremen tauchen grelle Widersprüche auf. Jede These war eben willkommen, die das Gebäude des christlichen Ethos untergraben half. Das sieghafte Vordringen materialistischer Philosophie bildete die Unterlage für die Irreführung der Geister. Büchners „Kraft und Stoff" ist so recht die Bibel dieses platten, pessimistischen, selbstzufriedenen Freidenkertums. Der Kampf gegen die Idee wurde Losungswort. Freiheit des Willens, Verantwortlichkeit des Individuums — was waren das für Torheiten! Armseliger Spielball der Elemente, das war der Mensch, weiter nichts, reines Produkt von Abstammung und Milieu. Die Herrschaft über Zeitungen und Zeitschriften, Verlage, Theater, kurz über die gesamte öffentliche Meinung ermöglichte, drucken und aufführen zu lassen, was genehm war, zu zerreißen oder totzuschweigen, was das alte Ethos repräsentierte.

Prometheus wurde in Acht und Bann getan und für vogelfrei erklärt. Hingegen bereitete man jedem Thersites den Weg in die Öffentlichkeit und zum Erfolg. Je mehr er geiferte, um so gewaltiger rauchten die Opfer an seinem Altare. Während die Kritik alle Dichtung prostituiert schalt, die im Dienst einer ethischen Idee stand, und sie mit Feuer und Schwert verfolgte — umstürzlerische, sozialistische Programme, ja jede Art des Geistes- und Seelenfraßes durften sich im Dichtwerk breit machen und die Seuche in alle Welt hinaustragen. Die Zersetzung wurde naturgemäß als künstlerisches Problem vornehmsten Ranges behandelt.

Analyse war das Schlagwort der Zeit. Analyse nicht tiefster Erkenntnis halber, nein Analyse zum Zweck der Komplizierung, Verwirrung, Entartung. Man zergliederte Menschen, ihre Beziehungen zueinander, das gesamte Leben in all seinen Erscheinungen, kurzum alles, was da war, so ungemein schonungslos, daß schließlich nichts,

rein gar nichts mehr davon übrig blieb. Es galt ja vor allem, die in sich beruhende Lebenssicherheit des Einzelnen aufzuheben, den harmonischen Kräfteausgleich zu zerstören, die Achse zu zertrümmern, um die sich das persönliche Dasein drehte. Damit untergrub man die Lebensfreude und rief Lebensüberdruß, ja Lebensekel hervor.

Der Weg war vorgezeichnet. Zunächst mußte jede Art innerer Bindung gelockert werden. Denn sie war geeignet, die Selbstsucht zu hemmen.

Die Verspottung des guten Herkommens hatte bisweilen noch einen harmlosen Anschein. Aber sie bildete den Anfang eines Entwurzelungsverfahrens, das damit enden sollte, daß jeder Einzelne in jedem Nebenmenschen seinen geborenen Feind witterte, sich in der grausam großen Welt ganz allein auf sich und seine armseligen Kräfte angewiesen sah, dann aber schließlich, nachdem man einen künstlich hochgetriebenen Größenwahn hatte Orgien feiern lassen, an sich selbst irre wurde, zweifelte, verzweifelte. Nunmehr war er reif, gegängelt zu werden.

Die großen Ziele wurden über der Kleinarbeit keineswegs vergessen oder vernachlässigt.

Eines der gewaltigsten bestand darin, die Gottesidee zu zerschlagen. In ungezählten pseudowissenschaftlichen Abhandlungen, in Dramen und Romanen wurde zunächst die Geistlichkeit angegriffen. Dann trachtete man danach, die einzelne Konfession herabzuzerren. Bis schließlich die Kirche, das religiöse Gefühl an sich dem Gespött preisgegeben wurden. David Friedrich Strauß hatte den Boden bereitet. Sein „Leben Jesu" wollte streng historischen Maßstab an die Evangelien legen und erklärte sie als einen Mythos wie Odyssee und Edda (1835). Die dichtende Überlieferung des Volksgeistes habe auch die Schöpfung des neuen Testaments erst vollbracht. Fast ein Menschenalter später (1872) schenkte Strauß den aus Frankreich heimkehrenden Siegern die neue Bibel: „Alter und neuer Glaube", so recht ein hohes Lied des geistigen Spießertums. Nur wer überhaupt für tiefstinnerlich-religiöse Einstellung keinerlei Organ besitzt, kann vom Ersatz der Kirche durch den Musiksaal, vom Ersatz der heiligen Schriften durch gute Autoren daherreden. Nietzsche, dem solche Nüchternheit, solcher Mangel an innerlicher Flugkraft in tiefster Seele zuwider war, führte vernichtende Hiebe gegen diesen Propheten eines sich selbst ad absurdum führenden „Bildungsphilisteriums". Die Scheinwissenschaft des Monismus schoß auf diesem Gebiet den Vogel ab, als sie durch ihren mehr denn antastbaren Messias Haeckel Gott als „gasförmiges Säugetier" apostrophieren ließ.

Nicht weniger verheißungsvoll als die Zertrümmerung von Gottesbegriff und Religion lockte als Ziel: der Zerfall der Familie, auf der unsre Gesellschaft in ihrem Aufbau beruhte.

Die patriarchalische Ordnung hatte Zucht und Sitte der Jugend verbürgt; und durch die Pflicht vorbildhaften Wirkens und die Verantwortlichkeit der Erzieher auch die Verankerung der Eltern im Ethos. Darum mußte sie zu Fall gebracht werden. Man machte sich daran, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern zu vergiften, alles Vertrauen, jede Art Glaube zu zerstören. Schlechtbemäntelter Egoismus war es, so unterstellte man, was die Eltern Erziehung nannten. Sie wollten nur die Jugend mundtot machen; aus Bequemlichkeit; damit sie um so ungestörter ihren persönlichen Launen frönen könnten. Umgekehrt war kindlicher Gehorsam nur Zeichen von Torheit und Schwäche. Das Beispiel des Tierlebens zeigte das wahre Gesicht der Natur: den ewigen Kampf nicht nur der Geschlechter, auch der Generationen.

In die Berufe, in die Ämter mußte Mißtrauen getragen werden. Heimatgefühl, vaterländische Gesinnung, jede Art Staatsgedanke erlitten das Schicksal des langsamen

Verbrennungstodes. Tradition und Geschichte wurden durch Fälschung und Hohn ungefährlich gemacht.

Für alles, was ich hier quintessenzierend zusammenfasse, drängt die Literatur des letzten Jahrhunderts zwingendes Belegmaterial in überreicher Fülle auf. Der Kenner braucht die literarische Entwicklung nur Revue passieren zu lassen, und Beispiel reiht sich an Beispiel. Wir dürfen uns daher alle Spezialisierung ersparen. Um die Synthese ist es uns ja vor allem zu tun. Und die lautet: Umwertung aller Werte (oder ehrlicher gesagt: Zerstörung aller Werte ohne Schaffung eines Ersatzes), Entwurzelung des Einzelmenschen und Revolutionierung waren in vollem Gang, längst ehe die Gefahr des Weltkrieges am Horizont aufblitzte.

Nachdem man die Lösung des Einzelnen von seinem Gott, von seiner Familie, von seinem Volk bewerkstelligt, ihm Mißtrauen zu jedem Mitmenschen eingeimpft hatte, sodaß er überall nur Feinde erblickte, galt es, ihn mit sich selbst zerfallen zu lassen. Je verworrener die Hirne wurden, zumal jener Persönlichkeiten, die Führereigenschaften besaßen, um so besser stand die Sache der Dunkelmänner. Werke über Werke tauchten auf, die den Übermenschen predigten, das unbedingte Recht des Einzelnen, sich auszuleben, jeder, auch der verbrecherischsten Laune unbedenklich nachzugeben.

Die Kette war durch Max Stirner eröffnet worden. „Der Einzige und sein Eigentum" sucht in unablässiger Monotonie den armseligen Gedanken lahmen Hirnen einzuhämmern: der Einzelne ist letztes Schöpfungsziel. Stirner predigt die Selbstherrlichkeit jedes Augenblicks, lehnt alle Überlieferung ab, jede soziale Rücksicht, ja er bestreitet die Berechtigung einer Gesetzgebung. Seinen leidenschaftlichsten Jünger fand Stirner in John Henry Mackay, der die Revolution in seiner Lyrik feiert, den Zwang jedes Staates verflucht und in reinsten Anarchismus mündet.

Die großen Verbrecher der Weltgeschichte wurden als Heroen verherrlicht, während man auf der andern Seite den Massen das alleinige Recht auf Macht zusprach. Wer von Treue redete, von Treue gegen eine Idee, einen Menschen, gegen sich selbst und seine Weltanschauung, wurde als Lügner gebrandmarkt. Πάντα ῥεῖ. Alles befindet sich in ständigem Fluß: unsre Vorstellungen, unsre Anschauungen, unser Wissen, unsre Einstellung zu Dingen und Persönlichkeiten. Wie mag da Einer heucheln, er sei diesem Naturgesetz nicht unterworfen? Oder sich als lebendig tot hinstellen? Es war selbstverständlich, wenn man den Freund von gestern niederschlug; selbstverständlich, wenn man bespie, was man eben in den Himmel erhoben hatte. Man mußte sich nur ehrlich zu sich selbst bekennen. Eher denn als Charakterlosigkeit wurde solcher sprunghafte Umschwung als Verdienst, als Zeichen persönlicher Größe, innern Reichtums gefeiert. Was hieß überhaupt Charakter, was Weltanschauung? Wenn es sich nicht als Heuchelei entpuppte, so als Beschränktheit, geistige Fäulnis, Bequemlichkeit. Und damit wollten sie großtun?

Immer mehr Köpfe wurden wirr. Die Epidemie nahm riesige Dimensionen an, sich über Europa, über die Welt verbreitend. Vorurteilslosigkeit wurde als höchste Tugend gefeiert. (Diese „Vorurteilslosigkeit" war übrigens alles eher denn wahrhaft vorurteilslos. Im Gegenteil. Diese Geistesrichtung stattete sogar Vorurteile oder besser: bewußte Fälschungen mit besonderer Dogmenkraft aus.) Jeder war sein eigener Gott. Nur sich selbst hatte er Altäre zu errichten. In Orgien tobten sich menschliche Eitelkeit und menschlicher Größenwahn gotteslästerlich aus. Nichts bannte mehr den Einzelnen oder hielt ihn in Schranken.

Die Jahrhundertwende zeigte diese Entwicklung auf ihrem Höhepunkt.

In der Sprache der Décadence galten die Begriffe normal, altmodisch, rückständig, geistig minderwertig und lächerlich für synonym. Ein Eigener zu werden, darauf ging der Ehrgeiz der Emporstrebenden aus. Ein Eigener war aber nur, wer Sensation, Neues um jeden Preis vorlebte oder schuf. Ein Eigener war, wer spielend alle Laster meisterte. — Gesundheit galt ja im Leben wie in der Literatur nachgerade bald als Makel.

Es genügte nicht, die Bestie im Menschen zu feiern, den Verbrecher. In erzählende wie lyrische Formen wurden hohe Lieder gegossen auf Krankhaftigkeit, Unnatur, Perversität. Was die Psychopathia an Verirrungen aufzuweisen hat, es fand seine dichterischen Verkünder. (Es bliebe wohl eine ewig ungelöste Preisfrage: Befruchtete das pervertierte Triebleben in höherem Maße diese Kunst, als es aus ihr immer neue, unerschöpfliche Anregungen empfing?) Opium, Haschisch, Absinth, alle erdenklichen Gifte wurden Quellen höchster Lust. Bis zur Nekrophilie, zur Gier nach Verwesung verstieg sich diese Aasliteratur. Und ein so wundervolles Talent wie das Baudelaires führte den Reigen, den, widerstrebend, aber um so fanatischer Huysmans mittanzte, der Villiers d'Isle Adam, Barbey d'Aurevilles und ihre deutschen Nachahmer Meyrink und Hans Heinz Ewers vorüberhuschen läßt. Es ist kein Zufall, daß sich in dieser Zeit die Ausgaben der Erotica aller Epochen jagten, daß Aloysia Sigaea, Brantôme, Rétif de la Bretonne, Choderlos de Laclos, Marquis de Sade, Casanova, Sacher-Masoch, um nur einige zu nennen, in vielerlei köstlichen wie auch schundigen Aufmachungen auferstanden. Es ist kein Zufall, daß diese Zeit in einem Oscar Wilde ihren poeta laureatus krönte; kein Zufall, daß gleichzeitig eine unnatürliche Frauenemanzipation die Grenzen der Geschlechter zu verwischen trachtete, daß das Weib sich männlich zu tragen begann, sich männlich auszuleben verlangte, die Rolle der Wahrerin heiligen Herdfeuers nicht nur mit jener einer Messalina zu vertauschen geneigt war, sondern die unzweifelhaftesten Elementargesetze der Natur in den Widersinn ihres Gegenteils verkehren wollte, indem sie Aktivität, ja die Angriffstendenz dem weiblichen Geschlecht und Passivität (Wertung als Objekt) dem ohnehin in Geschmack und Wesen stark effeminierten Mann aufzuoktroyieren sich mühte.

Nach dem menschlichen wurde das künstlerische Chaos hergestellt. Auch hier wurde alles, was sich naturgesetzlich innerhalb der einzelnen Künste entwickelt hatte, mit einem Schlag als überlebt, töricht, sinnlos über Bord geworfen. Es sollte eben unter allen Umständen verhindert werden, daß entwurzelte Menschen sich in die Gefilde der Künste zurückzogen und hier ihre Wiederbesinnung fanden. So stürzte man um, was bisher das Wesen der Dichtkunst, der Musik, der Malerei ausgemacht hatte. So vermengte man die einzelnen Kunstarten zu einem unlösbar widersinnigen Knäuel. (Ich erinnere mich an einen Aufsatz, in dem Kunstrichter wie Plato und Lessing als gewissenlose Stümper behandelt wurden.) Nachdem alle Grenzen verwischt waren, verlangte man von der Musik, was die Malerei zu gewähren berufen war, von der Dichtkunst die Erfüllung der musikalischen Aufgaben. Es war ein Hexenkessel von Kubismus und Dadaismus. Noch heute ringen ernsthafte Leute um atonale und arhythmische Musik. Als ob nicht Atonalität und Arhythmik den Begriff Musik überhaupt aufhöben! Mit der Behauptung, man strebe zur Ursprünglichkeit zurück, sollten diese Strömungen ihre Rousseausche Entschuldigung findet. Der Ehrgeiz gipfelte in Naivität und Primitivität. Mutet derlei Gerede nicht ähnlich an, wie wenn ein zwanzigjähriger Jüngling etwa sein Lebensziel darin erblickte, sich zum Embryo zurückzuentwickeln? In unsrer Epoche will ein europäisches Kulturvolk, das unsterbliche Kulturwerke geschaffen hat, sich gewaltsam auf den Gesichtskreis von Wilden und Kindern zurückschrauben? Wie kann, so fragt man sich, ein ernster Mensch derlei Unfug nur ernsthaft diskutieren? Gewiß, darin zeigt sich ein

Fortschritt, daß wir unbeholfenen und stammelnden Versuchen künstlerischer Art, wie Wilde und Kinder sie hervorbringen, mit mehr Neigung und Verständnis denn früher gegenüberstehen. Aber das darf doch niemanden veranlassen, Wilden und Kindern gleichtun zu wollen. Man stellt sich ja mit dem Affen auf dieselbe Stufe, trachtet man blindlings nachzuahmen, was gerade Beachtung findet; anstatt aus sich selbst heraus zu schaffen, wie es der Schöpfungsdrang gebieterisch fordert.

Die Primitiven haben nicht anders gekonnt als stammeln. Uns aber steht ein gewaltiges Sprachinstrument zur Verfügung, das wir spielen gelernt haben. Vielleicht kommen die Verfechter der Primitivität noch einmal so weit, daß sie unsern geistigen Austausch auf die Naturlaute einjähriger Kinder beschränken wollen. Vielleicht finden sie auch zur Propagierung solchen Wahnwitzes Heerscharen von Anhängern. Dem intellektuellen Akrobatismus unsrer Tage wird es ja nicht schwer fallen, die Nachfolge auch solcher Idiotie als Zeugnis überlegener Geistigkeit zu beweihräuchern. Denn das war meist die Leimrute, mit der man allerlei Vögel fing. Man staunt, was für Köpfe und Namen oft darunter waren. Aus dem Lager der Eitelkeit, Dummheit, der Gier nach Erfolg und des Geschäftssinns rekrutieren sich eben Trabanten selbst für die allergrotesksten Einfälle, die ursprünglich wohl so manchesmal nur als schlechte Scherze in die Welt gesetzt waren.

Wenn wir so diese gewaltige Umwälzung auf dem menschlich-künstlerischen Gebiet überblicken, die dem staatlichen Umsturz in seiner Tragweite nicht nur an die Seite gestellt werden kann, die ihn eigentlich überhaupt erst möglich gemacht hat, so greifen wir uns an den Kopf und fragen: wie war einer verhältnismäßig kleinen Minderheit diese zyklopische geistige Zersetzung überhaupt möglich?

Gestreift habe ich schon die Tatsache, daß diese kleine Minderheit es verstanden hatte, alle Faktoren in ihre Gewalt zu bringen, welche die öffentliche Meinung erst bilden: Presse, Verlage, Buchhandel, Theater, Kinos (dem Kino und der unheimlichen Rolle, die es im Zersetzungsprozeß gespielt hat, gebührte noch ein besonderer Ehrenplatz. Wir wollen seiner bei andrer Gelegenheit nicht vergessen).

Das Fäulnisstoffe hegende Werk wurde also propagiert und durch die Kritik in alle Himmel erhoben. Autoren der Zerstörung und des Seelenfraßes huldigte man als Triumphatoren, indes abgefeimte Politik dem wirklich schöpferischen, ja dem nur lebenbejahenden Werk den Boden abgrub oder überhaupt sein Erscheinen verhinderte. Richard Voß, der gewiß keiner unsrer Großen war, aber doch immerhin einem starken, nach idealen Zielen verlangenden Ethos huldigte, berichtet in den jüngst erschienenen Lebenserinnerungen von seinem Roman „Zwei Menschen" (mittlerweile in nahezu fünfhunderttausend Exemplaren verbreitet): „Durch viele Jahre wanderte der Roman von Zeitschrift zu Zeitschrift, um viele Jahre vergeblich wandern zu müssen, bis endlich der „Türmer" ihm gastlich sein Tor öffnete". Noch im letzten Jahre seines Lebens hat Liliencron den Roman „Leben und Lüge", in dem er die Ergebnisse seiner Erdenwanderschaft zusammenfaßte, vergeblich siebzig deutschen Zeitschriften angeboten! Und er besaß doch damals nicht nur einen Namen von literarischem Klang, sondern einen großen Kreis von Verehrern, die seine Kunst liebten. Aber solche Kunst paßte eben den Zensoren der öffentlichen Meinung nicht in ihren Sauerteig. Liliencron mußte im Schatten sterben. Schönaich-Carolath, Coster, Eduard Keyserling, Friedrich Huch, Löns, Dehmel, Karl Hauptmann und zuletzt Spitteler erging es nicht viel anders. Wer kennt, wer hat sich vertieft in die Schöpfungen von Persönlichkeiten wie Bruno Wille, Ricarda Huch, Ernst Hardt, Wilhelm Schäfer, Paul Ernst, Eduard Stucken, Richard Schaukal, Hans Gumppenberg — um nur einige herauszugreifen? Verschwinden tatsächlich neben

der blendenden Leuchtkraft der Gestirne Wedekind, Strindberg, Shaw ihr Lichtlein in nachtfinsterem Schatten? Ich glaube doch wohl schwerlich. Aber sie dienen nicht der Zersetzung, sondern schaffen aus innerer Notwendigkeit heraus lebenbejahende, artveredelnde Werke.

Nur in Frankreich — das müssen wir zähneknirschend bekennen — wurde mit Tatkraft der Verheerung entgegengetreten. Ein hohes Ethos zeichnet das Wirken des Philosophen Bergson aus, der die Willensfreiheit und damit die Verantwortlichkeit in den Mittelpunkt seines Weltanschauungsbildes stellte. Von hohem Ethos beseelt sind Männer wie Romain Rolland, Claudel, André Gide, Suarés, Péguy. Und dies Ethos, das viele Anhänger fand, dürfte nicht wenig zu einer Haltung des französischen Volks beigetragen haben, die auch wir — allerdings nicht völlig neidlos — anerkennen müssen. Ein jüngerer deutscher Romanist hat diese Tatsache in einem wertvollen Buch zusammengefaßt: Ernst Robert Curtius „Die Wegbereiter des neuen Frankreich". Und wir in Deutschland wähnten vor dem Krieg, Sittenlosigkeit, Korruption, innere Fäulnis machten das französische Wesen aus. Wir wähnten die Seele des westlichen Nachbarn zu kennen, wenn wir unsern Wissensdurst an unsaubern Quellen des Montmartre, des grand guignol oder schmieriger Boulevardtheater gestillt hatten, wenn wir außer dem Moderoman, dem Ehebruchsdrama, dem Dessous- und Perversitätenstück etwa noch Zola oder Maupassant und Prévost lasen. Andres unterlag ja der Verschweigungspolitik unsrer auf Gift und Dolch eingeschworenen öffentlichen Meinung.

Es war indes keineswegs nur der diabolisch wirkende, wohldisziplinierte Wille insgeheim auf das Chaos hinarbeitender Persönlichkeiten und ihrer eingeweihten oder ahnungslosen Gefolgschaft, der solchen Umsturz vollbrachte. Die Geistes- wie die Wirtschaftsgeschichte des vergangenen Jahrhunderts hatten günstige Voraussetzungen für den Sieg des zersetzenden Prinzips geschaffen.

Des Raumes wegen muß ich mich auch hier auf flüchtige Andeutungen beschränken. Man denke etwa zunächst an die romantische Ironie, an die dichterische Verspieltheit eines Tieck, an Byrons Weltverachtung.

In Heine krystallisiert die Zersetzungsidee. Wir verstehen, daß er bitter wurde. Sein Leben reihte eine menschliche Enttäuschung an die andre. Aber mußte sich diese Bitterkeit in Zerstörungsextasen entladen? Im unwiderstehlichen Drang, selbst die edelsten Blumen seiner Kunst noch zu vergiften, sodaß, wer sich an ihnen erfreuen wollte, Gefahr lief, tödlich zu erkranken?

Um die Mitte des Jahrhunderts gehen Hand in Hand: gröbster Materialismus, der einen Geist wie Feuerbach den Gedanken als „Sekretion des Hirns" auffassen hieß, blindwütendes Demagogentum, rohste Revolutionslyrik mit einer süßlich-sentimentalen „Schmücke-dein-Heim-Kunst" voll widerwärtiger Empfindelei, aber ohne Tiefe, ohne ernstes Gefühl. Der schwatzhafte Auerbach, der gespreizte Roquette, der wortklimpernde Mirza Schaffy-Bodenstedt beherrschen die Wahlstatt; daneben die phantastische Romanhaftigkeit Gutzkows und das Falschmünzertum Halms.

Auch mit den fortschreitenden Jahrzehnten ändert sich das Bild wenig. Es mutet uns wie eine Groteske an, daß Dichter vom Rang Gottfried Kellers, C. F. Meyers, Theodor Fontanes, der Ebner-Eschenbach in den Hintergrund gedrängt wurden von Julius Wolff, Baumbach, Georg Ebers, Felix Dahn, der Marlitt und Eschstruth; daß die Bühne sich geradezu terrorisieren ließ von den fragwürdigen Erscheinungen der Lindau, Blumenthal, Skowronek, Moser, Bendix, Birch-Pfeifer, L'Arronge, Sardou, Dumas.

Platen behielt recht. Es liegt ein Verhängnis über der künstlerischen Urteilsfähigkeit der Deutschen:

„Mittelmäßigem klascht Ihr Beifall, duldet das Erhabne bloß
Und verbannet fast schon alles, was nicht ganz gedankenlos."

Allem erfolgreichen Literatentum dieser Jahrzehnte war eines eigen: innere Unwahrhaftigkeit, einerlei ob diese Lebenslüge nun in gefälschter Süßholzromantik, in unleidlich lederner Pseudogelehrsamkeit oder in flacher Clownerie und frivoler Aktualität vorgesetzt wurde.

Daß eine Reaktion einsetzen mußte gegen solche Unnatur und Zuckerbäckerei, solchen Requisitenschwindel, das war Elementargesetz.

Schon Eugen Dühring hatte in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre „Wirklichkeitspoesie" gefordert. Er ging so weit, Goethe unmoralisch, ja unästhetisch zu schelten, weil er unsern Wirklichkeitssinn verletze.

Die Theoretiker des neuen Stils blieben hierbei nicht stehen.

Der Literarhistoriker Wilhelm Scherer erklärt: „Die Weltanschauungen sind in Mißkredit gekommen... Wir fragen: wo sind die Tatsachen?... Wir verlangen Einzeluntersuchungen, in denen die sicher erkannte Erscheinung auf die wirkenden Kräfte zurückgeführt wird, die sie ins Dasein riefen. Diesen Maßstab haben wir von den Naturwissenschaften gelernt... Dieselbe Macht, welche Eisenbahnen und Telegraphen zum Leben erweckte, dieselbe Macht regiert auch unser geistiges Leben; sie räumt mit den Dogmen auf; sie gestaltet die Wissenschaften um; sie drückt der Poesie ihren Stempel auf".

Arno Holz und Johannes Schlaf, die Vorkämpfer des konsequenten Naturalismus, unterstellen der Kunst die Tendenz, „Natur sein zu wollen".

Der Dichter sinkt also zum bloßen Zustandsschilderer herab, zur Präzisionsregistriermaschine der mit den Sinnen wahrnehmbaren Erscheinungen; der äußern Erscheinungen. Denn daß solche Wirklichkeitsnachäfferei, die zu photographischer Augenblicksaufnahme, zum Sekundenstil, zur Pflege der trivialsten Mobmundart führt, nur an der Oberfläche haften bleibt, liegt in ihrem Wesen. Der eigentliche Dichtungsinhalt geht im Zuständlichen unter. Menschen werden ebenso wenig wie Schicksale gestaltet.

Nachdem der Wille, das Leben zu bejahen, sich in einer Reihe bedeutungsloser, äußerlich aber erfolgreicher Literaten zur Schönfärberei verstiegen hatte, verdammten die Nachbeter der Holzschen Theorien bald alle Lebensbejahung als Lüge.

Es paßte nur zu wohl in das Zersetzungsprogramm der herrschgierigen Dunkelmänner, wenn man jeden Positivismus — oft genug befanden sich Äußerungen echter Schöpferkraft darunter — als „Kitsch" ablehnen konnte.

Dieser Naturalismus nahm sich gleichsam schon in der Stunde seiner Geburt der wirtschaftlichen Voraussetzungen für eine Umwälzung an: des durch die sieghafte Maschine geschaffenen vierten Standes der Enterbten, der emporbrängenden Arbeitermassen.

Eigentümliche Schauspiele bieten sich dem schärfer zuschauenden Blick: Die Entfesselung der Masse wurde in die Wege geleitet und mit allen Mitteln gefördert zu ganz der gleichen Zeit, in der man die Entfesselung der Bestie im Einzelindividuum zu rücksichtslos anarchistischer Tobsucht infernalisch kunstvoll betrieb.

Die einsetzende Literatur der Arbeiterkämpfe hat weniger die heilige Not der Arbeiter zum Gegenstand als den nackten Aufruhrgedanken oder, vielleicht besser noch, den Ehrgeiz von Autoren, die sich über das Sprungbrett der Volks-Gunst in den Strudel des Erfolges stürzen wollten. Heinrich Manns Roman „Die Armen" bietet hierfür ein ganz besonders peinliches Beispiel.

Es ist uns allen noch in blutender Erinnerung, wie sich dieser Hexensabbath der Zersetzung in den Tagen der Revolution auch literarisch-künstlerisch austobte. Jetzt wurde die Devise offen enthüllt: homo homini lupus! Die Psycho-Analyse, deren Ausbeute an Erkenntnis wie therapeutischem Erfolg gering war, die aber (in ihren ersten Vorkämpfern wenigstens) alle menschliche Erscheinung auf den erotischen Urtrieb zurückführte, feierte Triumphe. Die gemeinste Tierheit machte sich an Stätten der Kunst und im Buch breit. Blutschande schien das würdigste Dichtungsproblem zu sein.

Das Geschick der schöpferischen Menschen während der Revolution verdient noch ein Wort. In Deutschland gingen die neuen Machthaber über sie zur Tagesordnung über. Dies bewährte Rezept der Bekämpfung durch Totschweigen oder Behinderung am Emporkommen nimmt sich indes dem russischen Verfahren gegenüber immerhin noch recht human aus. Dort schlug man Künstler und Dichter einfach tot. Die Literaten hingegen ließ man leben. Ja, man ließ sie nicht nur leben. Man schob ihnen vielmehr alle einflußreichen und einträglichen Posten zu. Der schöpferische Mensch war zu fürchten. Im Literaten erblickte man das willige Werkzeug.

Nun ist der Rausch verflüchtigt. Die Epochen der Revolutionierung und des Umsturzes liegen hinter uns. Aber die Zersetzung wirkt sich jetzt erst so recht aus. Sie hat im Verein mit intellektualistischer Verblendung und der Zermürbtheit infolge der Kriegs- und Revolutionsjahre eine allgemeine psychische Krankhaftigkeit geschaffen, die einen fruchtbaren Nährboden für jegliches Verbrechertum bildet. Man denke nur an die Hydra von Skandalen der Gesinnungslosigkeit und Bestechlichkeit, wie sie Tag für Tag neu aus dem deutschen Sumpf auftauchen. Man denke an all die Familienkatastrophen, an die bisher unerhörten Verbrechen satanischer Grausamkeit, womit uns die Zeitungen überschwemmen. Das Attentat auf den Praeceptor vindobonensis in eroticis Hugo Bettauer, diesen Heros der Pornographie, beleuchtete blitzgleich einen Herd heimtückischster Seuchen. Wir leben in einem Höllenkessel von Niedertracht. Und noch stecken allzuviele den Kopf in den Sand, deren Pflicht es wäre, für eine menschliche Wiedergeburt zu kämpfen.

Selbst bei den Besten stößt man oft auf schwimmende und verschwimmende Begriffe. Selten gewahrt man ruhende Pole, selten eine Lebensachse. Wie sehr in der Minderzahl befinden sich die Persönlichkeiten, die ihre Kräfte in einer auf innere Entwicklung gerichteten Lebensaufgabe harmonisch auswirken?

Innerhalb der Literatur herrscht noch immer intellektualistische Schaumschlägerei vor. Zu den älteren Heroen wie Wedekind, Shaw, Sternheim, Kayser etwa, gesellen sich zukunfts- oder doch wenigstens gegenwartssichere Neulinge. Deren jüngste literarische Taten spiegeln bereits, was ihr geschäftstüchtiger Instinkt als Forderung des Tages wittert: ein Gran Ethos wird dem Gebräu beigemischt. Das ist modische Note. Aber wir wollen uns durch diesen Versuch eines Alibibeweises nicht irre machen lassen. Wir schmecken das alte zersetzende Gift durch.

Hat sich Shaw etwa wirklich gehäutet, wie Leichtgläubige vermeinen, weil seine „Heilige Johanna" sich als Menschenkind geriert, das im Bewußtsein einer heiligen Mission sein Leben zum Opfer bringt? Nehmen wir einmal die Zeichnung der Jungfrau hin, ohne daran zu mäkeln. Wird ihr Ethos aber nicht tausendfältig erstickt durch die blindgehässigen Streiche, die Shaw gegen jeden Aufbaugedanken führt, gegen die Repräsentanten der Königsidee, der Kirche, der Staatsgewalt, einer patriarchalischen Führung, der Tradition? Man brauchte auch nur das Publikum zu beobachten, um festzustellen, was aufgeklebt war, was wesentlich. Stumpfheit bewies es dem an sich nicht überzeugungstreuen Ethos des Werks gegenüber. Wiehernde Freude hingegen brach los,

fühlte sich der Intellekt der Vielzuvielen durch beizenden Hohn auf Monarchie, Bischofsgewalt, Regierung, Adel wohlig boshaft gekitzelt.

Hirnmolekülenmassage — darin erschöpft sich ja leider das höhere Menschsein der Meisten heute; bestenfalls!

Müssen wir nun angesichts solcher Tatsachen alle Hoffnung sinken lassen auf eine Wiedergeburt des Menschen und der Künste?

Nein und abermals nein! Lassen wir uns, was wir Tag für Tag an Tiefstand ringsum gewahren, als Sporn ins Fleisch dringen, als Sporn, der uns hochreiße zu Abwehr, zu befreiender Tat. Erlösen wir uns vom Joch eines alles zerfressenden Intellektualismus.

Der Schaffende darf nicht lassen vom Werk, zu dem ihn innere Notwendigkeit drängt, vom mikrokosmischen, artveredelnden, auch wenn es ihn heute nicht höher trägt, ja nicht einmal den Weg in die Öffentlichkeit findet.

Schon gewinnen übrigens Kräfte an Raum, die den tiefsten Sinn alles Lebens, des Menschseins erfühlen, die Wege zur Sammlung, zur Freude weisen, fernab von der breiten Straße der Masse und ihrer Zerstreuungs- und Vergnügungssucht. Auch ihr Werk ist zum Teil Anklage. Aber ich rede ja nicht blindwütigem Optimismus das Wort, kritikloser Schönfärberei, die nur Gesinnung protzt.

Erinnern wir uns, daß auf dem Umweg über die Kritik die Zersetzer-Meute ihre beträchtlichsten Erfolge errang. Von dieser Kritik muß sich das Publikum freimachen, muß sich zu selbständigem Urteil durchdringen, muß sein eigen Gefühl, seine Instinkte, seinen Verstand entwickeln. Nur der redliche Wille gehört dazu, sich mit einem neuen Werk ernsthaft auseinanderzusetzen, um aus ihm herauszuholen, was es etwa birgt. Bald läßt sich dann das Falsche vom Echten scheiden.

Merken einmal die Geschäftsleute der Literatur, daß sich das Publikum von reinen Modeartikeln und von Sensationsware abwendet, den Erzeugnissen echter Schöpferkraft zu, dann werden auch sie ihre Politik ändern. Zum Frommen unsrer Gesamtentwicklung.

Heute noch sind sie besessen vom großgefütterten Dämon der Skepsis.

Eine Erlebnis aus allerletzter Zeit sei der Illustration halber noch erzählt: Ein jüngerer Dichter brachte sein neustes Werk einem großen Verlag. Ich kenne Dichter und Werk. Es handelt sich um eine kraftvolle Tragödie, reich an dichterischer Schönheit und menschlichen Werten, die alle Schönmalerei streng vermied, ja die Schattenseiten eher zu hart als zu bläßlich auftrug. Der junge Dichter erntete bei dem Verlag viel Anerkennung. Nur das Ethos seines Werks wurde bemäkelt, zumal eine Jungmädchengestalt, die kraft jugendlich gesunden, reinen Weibesinstinktes aus der Katastrophe hinaus Wege ins Licht wies. Sie war keinesfalls idealisiert, sondern eine lebendige Menschengestalt mit Schwächen wie Vorzügen. Jungfräulichkeit allerdings eignete ihr, in ihrem Denken und Handeln. Das aber wurde als Unding verworfen: heutzutage gäbe es keine solchen Mädchen mehr. Irgendwo schaue bei jeder das Tier heraus. Irgendeine Verbildung finde sich bei jeder, bei jeder Spuren von Schmutz. Derlei Reinheit gehöre ins Gebiet der Ammenmärchen.

Der junge Dichter war aufs tiefste empört. Seine Erbitterung riß ihn hin, wie er mir selbst erzählte — und ich habe keinen Grund, an der Wahrheit seiner Worte zu zweifeln. „Wenn Ihnen noch nie" so etwa sagte er zu dem Verleger, „ein reines Geschöpf begegnet sein sollte, so kann ich Sie nur aufrichtig bedauern. Vielleicht aber fehlen gerade Ihnen die Organe für Unberührtheit; und Ihre eigene Phantasie schiebt

Unschuldigen allerlei Häßliches unter. Dann aber liegt die Schuld doch wohl bei Ihnen selbst."

Aus dieser Antwort des Fünfundzwanzigjährigen können wir lernen.

Der Zersetzung die Stirne zu bieten, ihr den Boden abzugraben, darauf müssen wir unablässig bedacht sein. Wir dürfen nicht ruhen, bis der Artveredelungsgedanke in uns, bis er überall dort, wo wir Einfluß ausüben, zu tätigem Leben erweckt ist. Wir dürfen uns nicht wegwerfen an Unedles der Unterhaltung, des Kitzels halber; nicht im Alltag, nicht in der Kunst! Das Beste muß uns gerade noch gut genug sein!

Dies Ethos, das die Größe unsrer Dichtung, unsrer Kunst, die Macht unsrer Vergangenheit, den tiefsten Wert des deutschen Menschen ausgemacht hat, es muß zum Sieg über alle Zersetzung geführt werden. Nicht nur damit wir uns aus der Schmach dieser Gegenwart erheben, damit wir ernstlich den Aufbau beginnen können. Nicht nur damit wir zurückfinden zu Lebensbejahung und Lebensfreude.

Nein: alle Hoffnung auf eine menschenwürdige deutsche Zukunft beruht einzig und allein auf diesem Sieg.

Psychobiologie und Pädagogik.

Von Dr. med. et phil. Hans Lungwitz, Nervenarzt (Charlottenburg).

Die Probleme, die dem Pädagogen auf Schritt und Tritt entgegentreten, lassen sich zusammenfassen zu der Frage nach dem Wesen der Pädagogik. Sie sind sozusagen spezielle Formulierungen dieser Generalfrage und mit dieser zugleich gelöst. Das Wesen der Pädagogik zu ergründen, ist Aufgabe der Erziehungswissenschaft; diese kann freilich nur ansetzen an der Empirie, im besonderen an der pädagogischen Empirie, die aber nicht bloß die didaktische Technik, sondern das Gesamt des pädagogischen Erlebens umfaßt. Im folgenden möchte ich einige Hinweise auf die Bedeutung der Psychobiologie für Pädagogik und Erziehungswissenschaft geben, bemerke aber ausdrücklich, daß es sich bei diesen kurzen Ausführungen nur um eine mehr andeutende Skizze handeln kann.

Psychobiologie ist die von mir entwickelte Wissenschaft, die das gesamte Geschehen einschl. des sog. psychischen als biologisch beschreibt[1]). Der Mensch ist ein Reflexwesen, eine Organisation von Reflexsystemen, die sich über Rückenmark, verlängertes Mark, subkortikale oder kortikale Zentren erstrecken; es sind also die Vorgänge in der Hirnrinde als dem Organ des Bewußtseins ebenfalls reflektorische, biologische. Es fehlte bisher eine ausreichend klare Vorstellung von dem vitalen Geschehen im Nerven, in der Nervenzelle, — ausreichend vor allem in dem Sinne, daß uns das Wesen der Anschauung (Wahrnehmung und Denken) verständlich werden konnte. Das Leib-Seele-Problem war bisher ungelöst. Es muß aber erlaubt sein, die allgemeinen Tatsachen der Zellbiologie,

---

[1]) Das Wort „Psychobiologie" habe ich selbständig gefunden und 1923 in zwei 1924 erschienenen Arbeiten „Psychobiologie und ihre Bedeutung für die ärztliche Praxis" (Fortschr. d. Med., H. 3) und „Über Psychoanalyse" (Ernst Oldenburg, Verlag, Leipzig) verwendet. Vorher war mir dieses Wort in der Literatur oder anderweit nicht begegnet. In den F. d. M. schrieb ich damals: „Den Namen Psychobiologie nehme ich hiermit für diese Wissenschaft und ihren gesamten Arbeits- und Wirkungskreis in Anspruch". — Die allgemeinen Linien dieser Wissenschaft habe ich in meinem Werke „Die Entdeckung der Seele" (Ernst Oldenburg, Leipzig) aufgezeichnet; ein zweiter Band ist nahezu beendet. Vgl. übrigens diese Zeitschrift Nov. 1926 und Jan. 1927.

der Biologie überhaupt auch für die Hirnrindenzellen gelten zu lassen und ihre Funktionsweise mit den erlebnismäßigen und wissenschaftlichen Tatsachen in Einklang zu bringen, wobei selbstverständlich alles Gewaltsam-Konstruktive zu vermeiden ist und die Tatsachen als solche zu verwenden sind. Auf diesem Wege, der der wissenschaftliche überhaupt ist, bin ich zur Eronenlehre gekommen. Sie ist nicht in kurze Worte zu fassen, und ich muß anheimgeben, sich hierüber in meinen bzgl. Veröffentlichungen[1]), bes. in meinem Buche „Die Entdeckung der Seele, Allgemeine Psychobiologie" zu orientieren.

Wie jede Zelle, so hat auch die Nervenzelle ihre spezifische Funktion. Die spezifische Funktion der Hirnrindenzellen, die ich Denkzellen genannt habe, besteht darin, daß die Funktionsakme mit dem Erscheinen des Objekts, des Bewußten zusammenfällt. Es strömen in einer gemäß dem Anstieg der Funktionskurve zunehmenden Zahl „Paßformen" in die Zelle ein, bis der Höhepunkt erreicht ist, die Vereinigung der in diesem Sinne wesentlichen Zellkernsubstanz mit dem fremden Partner, der sich gegenüber jener „männlich" verhält, stattfindet (wie man bezeichnenderweise sagt: die Konzeption) und dieser letztere nun als Bewußtes, als Objekt erscheint. Somit ist die Anschauung „gegeben". Das Objekt steht dem Subjekt gegenüber, Anschauung ist identisch mit Gegensätzlichkeit, die man beschreibt als Beziehung Subjekt: Objekt, Psyche: Physis, Seele: Leib, negativ: positiv, Nichts: Etwas, weiblich: männlich usw. Eben diese Gegensätzlichkeit bezeichne ich als Eros, den Einzelfall als Eron. Eron ist also synonym mit Individuum schlechthin als der polargegensätzlichen Zugleichheit Subjekt: Objekt usw. Die zusammengesetzten Individuen nenne ich Eronenkomplexe, ihr interindividuelles Verhalten Eronenaustausch.

Die Individuen nehmen also Eronen auf und geben welche ab, und zwar — gemäß der Spezifität des Eron — immer nur Paßformen. Der Weg dieser Formen von der Aufnahmestelle bis zur Abgabestelle ist die Reflexbahn; diese verläuft bei den Gehirnwesen über das Zentralnervensystem. Aus solchen Reflexbahnen oder -systemen ist der menschliche Organismus zusammengesetzt. Ein Reflexsystem besteht aus dem Empfangsapparat, der sensibeln (zuleitenden) Nervenstrecke, der zentralen Zelle mit der motorisch-sekretorischen Nervenstrecke und dem Ausdrucksorgan (Muskel-, Drüsenzelle usw.). Die Reflexsysteme stehen miteinander in mannigfacher Verbindung, die man in der Hirnrinde Assoziationen nennt. Die Paßformen legen gemäß ihrer Spezifität auch solche assoziative Wege zurück, so daß die Denkzellen etwa mit einem ungeheueren System von elektrischen Lampen verglichen werden können, die allesamt miteinander verbunden sind und die um so heller aufleuchten, je intensiver der Strom ist, der sie passiert, wobei jeweils eine die hellste ist: wir haben jeweils nur ein Bewußtes. Dieses Bewußte ist entweder Gefühl, Gegenstand oder Begriff (wobei ich unter „Begriff" nicht bloß die Wortbegriffe, sondern auch die „Erinnerungen" an Gegenstände und Gefühle verstehe); dieser Dreifaltigkeit der Objektwelt entspricht die Gliederung der Hirnrinde in drei Schichten von Zellen, deren eine ich als Gefühls-, die zweite als Gegenstands-, die dritte (innerste) als Begriffssphäre anspreche. Zur Spezifität des Objekts gehört die „Entfernung"; so ist die Welt der Gefühle die Innenwelt, die der Gegenstände (mit einem Vorbehalt, auf den ich hier nicht eingehen kann) die Außenwelt, die der Begriffe das Jenseits. Mit diesen kurzen Mitteilungen will ich mich hier begnügen und nur noch hinzufügen, daß mir bisher keine Tatsache bekannt geworden ist, die nicht innerhalb der psychologischen Erkenntnis ihren biologischen Ort hätte.

[1]) Vgl. bes. Ztschr. f. d. ges. Neurol. u. Psych. Bd. 100 H. 4/5, Bd. 105 H. 3/5; Annal. d. Philosophie Bd. 5 H. 9/10.

Die Hirnrinde entwickelt sich wie der gesamte Organismus. Entsprechend der jeweiligen Entwicklungsstufe haben wir verschiedene Denkweisen, d. h. die Anschauung entwickelt sich ebenfalls, sie ist nie zweimal dieselbe, sie verändert sich innerhalb spezifischer Grenzen, innerhalb der Individualität fortwährend. Die Welt des Kindes ist also eine andere wie die des Erwachsenen, ja das Objekt ist überhaupt immer anders, nicht nur indem die Denkzellen nacheinander aktuell sind, sondern auch indem sich jede Denkzelle, demnach auch das für sie spezifische Objekt fortwährend ändert. Auch die Beschreibung ändert sich. Zudem mehren sich die Assoziationsbahnen, sie differenzieren sich, so daß gewisse Assoziationen häufiger, sicherer ablaufen als andere. Die Zahl der aktuell fungierenden Denkzellen nimmt zu, und ebenso die Präzision ihrer Funktionen, die Präzision der Objekte.

Die entwicklungsmäßigen Veränderungen umfassen auch das Verhalten, also die Motorik und Sekretorik, die Muskel- und Drüsenaktionen als Enderscheinungen der Reflexe. Und es sei gleich bemerkt, daß das Verhalten vollkommen nur verstanden werden kann mittels der psychobiologischen Analyse[1]). Wir haben ja überhaupt keinen andern Ansatzpunkt als das Verhalten, streng genommen: als die jeweilige Phase des Verhaltens. Wir können nur das Verhalten (zu dem ja auch der wörtliche Ausdruck gehört) beobachten und uns mit der Beschreibung dieses Verhaltens als solchen begnügen oder das Verhalten als Ausdruck untersuchen und prüfen, was ausgedrückt wird, wie der Ausdruck zustande kommt, was dem Ausdruck vorausgeht. Mit der Formel „psychischer Ausdruck" kommen wir nicht weiter; wir wollen wissen, was denn das „Psychische" sei, wie das „Psychische" seinen Ausdruck „bewirke" usw.; auf alle diese Fragen gibt die Psychobiologie die Antwort. Sie lautet grundsätzlich: das Verhalten ist Enderscheinung von Reflexen, auch solcher, die über die Hirnrinde verlaufen und in deren Ablauf das Bewußtsein eingeschaltet sein kann; es werden Eronen aufgenommen, passieren ihren Reflexweg und verlassen den Organismus über das Ausdrucksorgan. Alle sog. psychischen Vorgänge sind physische, biologische. Entsprechend dem Ablauf der Objektreihen handelt es sich niemals um kausale Zusammenhänge, sondern immer um zeiträumliche; die Kausalität ist lediglich die einer gewissen Entwicklungsstufe der Hirnrinde eigentümliche Deutung des zeiträumlichen Geschehens. Psyche ist identisch mit Nichts als dem polargegensätzlichem Partner des Etwas (auf das Leib-Seele-Problem kann ich hier nicht näher eingehen).

Wer unter den hier, wie gesagt, nur ganz kurz angedeuteten Gesichtspunkten das Verhalten des Menschen studiert, kommt zu Entdeckungen, die zunächst außerordentlich überraschen, ihre biologische Gültigkeit aber in ihrer Ubiquität erweisen. Und ganz besonders aufschlußreich ist das psychobiologische Studium im entwicklungsgeschichtlichen Sinne. Hier hat — allerdings nach rein psychologischer Methodik — Freud und seine Schule wichtige Funde zu verzeichnen, die sich zu denen der deskriptiven Psychologie hinzugesellen. Die Psychobiologie hat diese Funde erweitert, ergänzt, darüber hinaus das Wesen der sog. psychischen Erscheinungen erkannt und so eine Entwicklungsbiologie gegeben, die alle Tatsachen als an ihrem biologischen Ort befindlich aufzeigt und alle Rätsel und Probleme, die man mit dem Begriff „Psyche" signieren kann, gelöst. Wir verstehen den Werdegang des Menschen, auch was das sog. Seelische, das sog. psychische Leben angeht, als Reihenfolge entwicklungsbiologischer Etappen, d. h. wir vermuten nicht bloß allgemein, daß das Psychische ja wohl ein physisches Substrat haben, also den sog. psychischen Veränderungen eine physisches Korrelat entsprechen müsse, sondern

[1]) Im therapeutischen Sinne nenne ich sie „Erkenntnistherapie".

wir erkennen die sog. psychischen Vorgänge überhaupt als physische und können auch die einzelnen „psychischen" Entwicklungstatsachen und die Tatsache der Entwicklung selber als biologisch beschreiben und verstehen. (Dabei bin ich aber weder Materialist noch Monist im gültigen Sinne dieser Wörter, doch ist dies ein Kapitel für sich.)

Eine für unser Thema besonders wichtige Entwicklungstatsache ist der Eintritt des Kindes in die Schule. Dieses Ereignis ist ein Entwicklungsschub großen Umfanges; es bereitet sich vor in der Frühperiode, während der das junge Kind anfängt, täglich oder fast täglich das Elternhaus auf kürzere oder längere Zeit zu verlassen (Kindergarten, Spielschule usw.), und tritt in unserm Kulturkreis durchschnittlich im Alter von sechs Jahren ein. Von nun an verbringt das Kind eine geraume Zeit des Tages in der Schule. Es wird also die zunächst ausschließliche oder fast ausschließliche Gemeinschaft des Kindes mit der Mutter, dem Vater, den Familienangehörigen im engeren oder weiteren Sinne abgelöst von einer Gemeinschaft mit zahlreicheren Altersgenossen und „fremden" Erwachsenen, und dieser Kreis erweitert sich nunmehr beim Eintritt in die Schule, wobei zugleich mit dem Umfange der entwicklungsbiologische Charakter des kindlichen Erlebens, zugleich mit der Zahl der möglichen Objekte ihre Präzision, ihre Helligkeit gewinnt.

Dieser Übergang aus dem Elternhause in die Schule ist als krisenhaftes Ereignis ein prägnanter Vorläufer des Austritts aus der Schule, also des Überganges in eine noch umfangreichere Gemeinschaft. Zwischen diesen beiden kritischen Ereignissen großen Umfangs liegen zahlreiche Ereignisse geringeren Umfangs, geringerer Intensität, die sich aber dennoch aus dem Ablauf des Alltäglichen abheben: die Versetzungen, die Übergänge von einer Klasse in die andere. Das Erleben des Kindes entspricht der Entwicklung seiner Hirnrinde (und natürlich des gesamten Organismus). Die Objekte als Funktionseigentümlichkeiten der Denkzellen, also das jeweilige bewußte Erleben ist Kennzeichen der Entwicklungsstufe, die die beteiligten Denkzellen jeweils erreicht haben. Aber auch das unbewußte Erleben spielt sich in den Denkzellen und ihren Verbindungsfasern ab: es haben die Funktionskurven nicht den Grad der „Aktualität" erreicht, die Zellen fungieren „unaktuell". Wie beschaffen die Objekte, also die Gefühle, die Gegenstände und die Begriffe in den einzelnen Entwicklungsperioden sind, erfahren wir aus der psychobiologischen Analyse, die also am Ausdruck ansetzt und den entsprechenden biologischen Status der Hirnrinde und des gesamten Organismus ermittelt. Es wird klar sein, daß hierbei irgendwelche dämonistische Vorstellungen wie z. B. die, daß die Seele im Körper sitze und ihn beherrsche, leite, anfeuere und zurückhalte usw., keinen Platz mehr haben; mit der Erkenntnis, daß das Individuum eine Organisation von Reflexsystemen ist, und mit der Erkenntnis, daß die Psyche anschauungsgemäß Gegensatzpartner der Physis und synonym mit Nichts ist, werden die Begriffe Schuld und Strafe, Sünde und Sühne usw. ihres dämonistischen, d. h. motivistischen Charakters entkleidet, wird die Kausalität überhaupt ins Bereich der Fiktionen verwiesen, das Geschehen als lediglich zeiträumlich enthüllt. Als solche zeiträumliche Abläufe erweisen sich also auch die Gefühls-, die Gegenstands-, die Begriffsreihen des heranwachsenden Kindes; die Reflexe, zu denen sie gehören, haben ihre spezifischen Ausdrucksweisen, auch in Form der Beschreibung, aus der wir auf das Beschriebene schließen. Die genaue Kenntnis der Ausdrucksweisen, der spezifischen Funktion der Reflexsysteme gibt uns auch im entwicklungsbiologischen Sinne einen genauen Einblick in die Persönlichkeit, führt also die Menschenkenntnis zur letztmöglichen Vollendung.

Während der Schulzeit schreitet die Entwicklung des Kindes in einer individuell-spezifischen Weise fort. Und wir können hier wohl schon den Satz wagen, daß

die Erziehung nicht die Ursache der Entwicklung überhaupt oder auch nur der Art der Entwicklung ist. Das Wachstum (in jedem Sinne) ist ein biologischer Vorgang, der sich nicht nach menschlichem Ermessen so oder anders gestalten läßt. Ebenso wenig wie ich meiner Länge eine Elle oder einen Millimeter willentlich zusetzen kann, kann ich einer Denkzelle eine andere Entwicklung geben, als sie in ihrer Spezifität gegeben ist. Zwischen Zögling und Erzieher findet Eronenaustausch statt, aber es werden nur Paßformen aufgenommen, und keine „Macht der Erde" kann z. B. mathematisches Interesse einem Kinde einflößen, dem die entsprechende Denkzellen fehlen. Kein mildes und kein scharfes Zureden kann aus einem „verstockten" Kinde ein Wort herauspressen, so lange die Angstreflexe, deren Ausdruck der krampfige Verschluß des Kehlkopfes oder des Mundes ist, nicht abgeflossen sind, der Krampf sich nicht gelöst hat; und die Kontraktion der beteiligten Muskeln wie der Ablauf der Kontraktion ist ein biologisches Ereignis, unabhängig von einem „Willen", mit dem das Kind „sich zusammennehmen", „sich beherrschen" solle. Je nachdem wie die Reflexsysteme des Kindes, also z. B. die Angstsysteme sich biologisch entwickeln, wird sich das Kind verhalten, also z. B. in die Angstneurose hineinwachsen oder aus der infantilen Angst herauswachsen.

Nein, die Erziehung ist keine Ursache, auch hier erweist sich die Kausalität als Fiktion. Wohl aber ist Erziehung eine spezielle Bezeichnung für das gesamte Erleben des Heranreifenden, zu dem eben auch die Begegnung mit reiferen und reifen Menschen gehören, die den Namen Erzieher führen. Die Pädagogen sind die Erzieher im Sinne der schulmäßigen, die Eltern im Sinne der häuslichen Erziehung. Ganz allgemein kann man Erziehung geradezu mit Entwicklung synonym gebrauchen, sofern man unter Entwicklung die Periode bis zu Pubertät meint. Hierbei ist zu bedenken, daß die Pubertät ihre einst auf eine kurze Krisis konzentrierte Wucht, ihren kulminativen Charakter längst verloren hat und sich über mehr minder lange Zeiträume hinstreckt (wie besonders deutlich die Neurosen zeigen); auch hierüber habe ich in der „Entdeckung der Seele" mancherlei berichtet. Diese meine Auffassung vom Wesen der Erziehung, die ich dem Sinne nach in meinem Buche niedergelegt habe, steht der des Freudschülers S. Bernfeld nahe, der in seiner Broschüre „Sisyphos oder Die Grenzen der Erziehung" S. 49 sagt: „Die Erziehung ist die Summe der Reaktionen einer Gesellschaft auf die Entwicklungstatsache". Der Unterschied beider Formeln ist aber deutlich genug: Bernfeld, noch völlig im Motivismus befangen, sieht in der Erziehung „eine gesellschaftliche Maßnahme gegenüber Kindern" (l. c. S. 50), die geeignet ist, die Entwicklung der Kinder nach kausalen, konditionalen, finalischen Gesichtspunkten zu lenken, also aus den Kindern andere Wesen zu machen, als sie eigentlich, ihrer Spezifität nach sind, solche nämlich, wie sie die Gesellschaft für ihre Zwecke haben zu müssen glaubt. Ich dagegen betone, daß eine solche „Einwirkung" überhaupt unmöglich ist, daß die Entwicklung sich nicht aus ihrer spezifischen Richtung abbiegen läßt, daß das bewußte Erleben der jeweiligen Entwicklungsstufe der beteiligten Denkzellen entspricht, also auch das Erleben des Heranwachsenden sich aus den Erziehungstatsachen der Schule und aus denen des Hauses zusammensetzt. Das Kind wächst, wie es wächst, und es ist eine Fiktion anzunehmen, daß ein Kind, das „eigentlich" ein Gelehrter hätte werden können, „durch" schlechten Unterricht usw. ein Dummkopf geblieben ist. Es ist Fiktion anzunehmen, daß ein Kind (oder ein anderes Individuum) ein solches ist, das erlebt, was es erlebt, und zugleich ein solches, das etwas anderes erleben kann oder könnte, wenn... (Irrealis!).

So kann auch die Dauer der Entwicklung oder Erziehung nicht irgendwie kausal usw. beeinflußt werden. Der Nürnberger Trichter ist noch immer nicht erfunden. Die Erzieher müssen warten, bis das Kind „soweit ist". Die Entwicklung macht manchmal

erstaunliche Sprünge, will sagen: hat periodisch manchmal eine hohe Geschwindigkeit; aber die Erzieher haben daran keine „Schuld". Die Reifung, die Pubertät läßt sich nicht herbeizaubern, nicht aufhalten. Wir feiern die Pubertät nach dem Muster der primitiven Initiationsriten oder Pubertätsfeste, auch die Schulentlassung mit ihren Prüfungen und Feierlichkeiten, mit Verleihung eines „Zeugnisses" stammt in direkter Linie von den primitiven Pubertätsfeiern mit ihren Prüfungen und der Mannbarkeitserklärung, der Aufnahme in den Kriegerklan usw. Sie fällt in unserer Zeit durchschnittlich ins 14. Lebensjahr, d. h. die meisten Kinder entwickeln sich bis dahin soweit, daß das „Ziel" der Schulerziehung erreicht ist; es ist nicht etwa erst das 14. Lebensjahr von der „Gesellschaft" verabredet worden, und nun haben sich die Kinder gefälligst danach zu richten und bis dahin reif zur Entlassung zu sein, sondern die meisten Kinder haben mit dem 14. Jahre eine gewisse Entwicklungsstufe erreicht, und diese findet (auch) ihren Ausdruck in der Schulentlassung. Manche erreichen das Ziel nicht — nun da kann der beste Pädagoge nichts ausrichten, so wenig wie der beste Arzt den puberalen Eintritt der Periode oder die Produktion des Spermas beschleunigen oder hemmen kann (daß er es könnte, ist Fiktion). Übrigens braucht die Schulentlassung nicht immer mit der Pubertät im Sinne der Geschlechtsreife zusammenfallen; und ferner ist die Geschlechtsreife schon in frühen Kulturzeiten von der Zeugungsreife getrennt, in unserm Kulturkreis durchschnittlich um viele Jahre. Die individuelle und gruppenmäßige Verschiedenheit des Entwicklungsrhythmus drückt sich deutlich in der Organisation des Schulwesens aus; diese ist auch nicht etwa „gemacht", sondern biologisch geworden, sie zeigt die jeweilige Entwicklungsstufe der Beteiligten an. Der höheren Schule ist ein wesentlich späterer Abschluß eigentümlich als der Volksschule, und ein gewisser Prozentsatz der Abiturienten (die mit einem „Reifezeugnis" versehen sind) tritt in die Hochschule über, die das Bestehen ihrer Abschlußprüfung wiederum mit einem Reifezeugnis, dem Doktor- (oder Männer-)Hut belohnt. Wie verschieden auch die Entwicklungsperioden sein mögen, immer ist der Zeitraum bis zur „Reife" der der Erziehung, im schulmäßigen Sinne der des pädagogischen Unterrichts. Und so ist Erziehung mit Entwicklung gleichzusetzen, aber ohne die Fiktion, daß der Erzieher dem Zögling ein anderes Gehirn einsetzen könnte, als er es hat.

Ich bin hier auf den Einwand gefaßt: wenn doch der Erzieher „nichts ausrichten" kann, wozu ist er dann überhaupt da, kann, ja muß man dann ihn und gar die ganze Schule, die Pädagogik schlechthin nicht abschaffen, die Kinder sich selber überlassen und geschehen lassen, was geschehen mag? Die Frage mündet ein in das umfassendere Problem von **Sinn oder Zweck der Erziehung**. Was zunächst jenen Einwand angeht, so ist er in den vorstehenden Ausführungen bereits erledigt. Zur Welt des Kindes gehören, sagte ich, biologisch reifere und reife Personen, die den Namen Erzieher führen. Es ist eine Fiktion anzunehmen, daß eine Entwicklung, die wir mit Erziehung gleichsetzen, ohne Erzieher verlaufen könne; mit der gleichen Logik könnte man sagen, Erziehung sei möglich ohne — Zögling. Jegliche Erfahrung, mag sie die Onto- oder die Phylogenese betreffen, zeigt, daß das Kind in einer Gemeinschaft mit Älteren (Eltern!) aufwächst; dies ist eine ubiquitäre biologische Tatsache. Deuten und deuteln wir also nicht daran herum! Die Erzieher sind ebenso „notwendig" bei der Erziehung wie die Erzeuger bei der Zeugung (auf die sprachliche Verwandtschaft von erziehen und erzeugen sei nebenher hingewiesen; sie gibt uns u. a. darüber Auskunft, daß ursprünglich alle Männer der Horde, Sippe usw. „Väter" und alle Frauen „Mütter" waren, Ältere, Eltern). Welche Form die Schule haben mag, immer ist der Pädagoge da und immer unterrichtet er, und immer ist das Kind, der Zögling da und wird unterrichtet. Nur

muß betont werden, daß weder der Erzieher zum Zögling noch dieser zu jenem in einem kausalen Verhältnis steht, sondern daß sich zwischen beiden (beschreibungsgemäß) ein zeiträumliches Geschehen, ein Erconenaustausch abspielt, daß in beiden Partnern Reflexe ablaufen und zwar so ablaufen, wie sie ablaufen, nicht anders, und daß in ihren Ablauf auch das Bewußtsein eingeschaltet, eben das Objekt, das wir als Zögling bzw. als Pädagogen beschreiben, da sein kann. Daß in der Beziehung oder im Verhältnis Lehrer: Schüler der eine der beiden Partner fehlen könne, oder daß von dem einen Partner auf den andern eine kausale Einwirkung stattfinden könne, ist ein Fiktion, die vor der realischen Einsicht, vor der psychobiologischen Erkenntnis nicht standhält.

Zum fiktionalen Denken gehört auch das teleologische. Teleologik ist die Kausalität des Künftigen. Die Erziehung hat keinen „Zweck" in dem Sinne, daß der Zweck „Motiv" der angewandten Methode sei, daß der Mensch oder ein anderes „Kraftzentrum" nach Zweckmäßigkeit das Geschehen bestimme, es so gestaltet hat, wie es ist, aber auch hätte anders gestalten können usw. Nehmen wir ein Beispiel aus der psychoanalytischen Denkweise, wie sie uns in der gen. Bernfeldschen Broschüre entgegentritt. „Der Knabe liebt seine Mutter und wünscht an seines Vaters Stelle bei ihr zu herrschen, dessen Widerstände mit Todes-, Rache-, Abneigungs-, Aggressionstendenzen beantwortend. Er findet sich in derselben Situation, die die Sage Oedipus zudichtet, der seinen Vater erschlug und mit seiner Mutter schlief" (S. 145). Demnach ist die Liebe des Knaben (vom Mädchen wird nicht gesprochen) zur Mutter eine „geschlechtliche", und die Erziehungsmethoden, die ja alle Entwicklungsformen der primitiven Pubertätsfeier sind, sind wie diese selbst „aus psychologischen Gründen: Liebe der Weiber zu ihrer Frucht, Vernichtungstrieb und Vergeltungsfurcht der Männer" entstanden und haben den Zweck, den Geschlechtsverkehr zwischen Mutter und Sohn zu verhüten. Eines Tages traten die alten Herren zusammen und beschlossen, von Angst und Haß gegenüber den Knaben, Vernichtungstrieb und Vergeltungsfurcht erfüllt den Initiationsritus einzurichten und mit Hilfe von allerlei Martern den Jungen den geschlechtlichen Appetit auf die Mutter auszutreiben! Diese „Motive" wurden im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende mehr und mehr vergessen, aber auch heute noch ist die Einstellung des Vaters oder des Pädagogen, der ja in der Schule an Vaters Stelle steht, gegen den Knaben grundsätzlich die gleiche wie ehedem: wie ja auch der Knabe sich „in derselben Situation" wie Oedipus findet: „Todes-, Rache-, Abneigungs-, Aggressionstendenzen" spielen zwischen beiden, wie das ja in einer „Gesellschaft, die im Grunde auf Haß gebaut ist" (S. 144) gar nicht anders zu erwarten ist. Nun wissen wirs also: die Pädagogik hat den Zweck, das geschlechtliche Verlangen des Knaben auf die Mutter von der Vollendung abzuhalten!! Die pädagogische Methode ist aus Haß, Angst, Rache entsprungen und lebt heute noch von Haß, Angst und Rache, diese Gefühle sind die Motive des pädagogischen Verhaltens [1]).

Was ich an diesen Deutereien biologischer Tatsachen besonders herausstellen möchte,

[1]) Man wird sich fragen, wie eine derartige deuterische Entstellung der pädagogischen Tatsächlichkeit möglich ist. Der Schlüssel ist nicht schwer zu finden. Bernfeld sagt S. 79: „Ich sehe — avisuell, wie ich bin — kein Licht, nur dunkle Finsternis, aber das ist vielleicht nur mein eignes Augenschwarz, des Pessimisten seines", und S. 55 verteidigt er die seine ganze Broschüre tragenden „Affekte" mit den Worten: „Affekt ist so wenig etwas Unanständiges als seine Ungebrochenheit notwendig ein Böses sein muß". Affekt hat aber mit Wissenschaft nichts zu tun. Wer ohne Affekte, also wissenschaftlich beobachtet und beschreibt, sieht und schildert die Dinge ganz anders als ein „avisueller Pessimist" im Drange seiner negativen Affekte. So hat die Broschüre Bernfelds mehr agitatorischen als wissenschaftlichen Charakter.

ist der fiktionale Gedanke, irgend ein Biologisches, z. B. die Pubertätsfeier oder die Pädagogik überhaupt werde durch „Motive" gewirkt oder bewirkt oder gestaltet. Ich möchte zeigen, zu welchen Abstrusitäten dieses fiktionale Denken sich versteigt. Was es mit dem „Inzest" auf sich hat, kann nicht in wenigen Worten gesagt werden (vgl. übrigens „Die Entdeckung der Seele", § 62). Wir nehmen an, daß in Urzeiten, als die verwandtschaftlichen Verhältnisse noch undifferenziert waren und es noch unbekannt war, daß das Kind im Geschlechtsverkehr entsteht, der reif gewordene „Sohn" auch im Besitz der „Mutter" Nachfolger des „Vaters" war, der ursprünglich den Liebestod erlitt, später umgebracht wurde. Aus diesem urtümlichen Kampfspiel, bei dem der Schwächere getötet und verspeist wurde, entwickelte sich das reicher gegliederte Pubertätsfest, das **nachträglich** eine der Entwicklung der Begriffssphäre entsprechende Deutung fand, also auch die, es sei „eingerichtet" worden, „damit...“; zu solchen Deutungen, deren es viele gegeben hat und gibt, gehört die Freudsche: das Pubertätsfest diene zur Verhütung des Inzests. Realiter ist es ein biologisches Ereignis, das ursprünglich oft genug oder regelmäßig mit dem Tode des Alten endigte, also den Inzest gerade nicht „verhütete", in späteren Zeiten aber eine der Entwicklung der Hirnrinde entsprechende reichere Gliederung annahm, damit eine Milderung des Ablaufes derart, daß regelmäßig keiner der Teilnehmer mehr starb. Auch bei unsern heutigen Pubertätsfesten (Schulentlassung, Konfirmation usw., usw.) sterben die Teilnehmer nicht mehr, sondern erleben einen hochkritischen Übergang in eine neue Gemeinschaft, nämlich grundsätzlich in die der Geschlechtsreifen. Es ist also nicht einmal tatsächlich jemals der Inzest des Knaben mit der Mutter verhütet worden, noch wird er heute verhütet, und die Freudsche Deutung, die Bernfeld übernimmt, ist eine Fiktion und obendrein ein Irrtum.

Eine Fiktion und ein Irrtum ist es auch, das Verhältnis des Pädagogen zum Zögling als lediglich angst- und haßerfüllt hinzustellen, den eigentlichen Sinn der Pädagogik in der Aggressivität zwischen den Partnern zu suchen und zu finden, wie das Bernfeld tat. Die Psychobiologie der Gefühle lehrt, daß es fünf Grundgefühle gibt, nämlich Hunger, Angst, Schmerz, Trauer, Freude; Haß ist gestauter Hunger, Ekel gestaute Freude (Sättigung). Es gibt gewiß Personen, die ein Mensch stark vorwiegend haßt, aber die alltägliche Beobachtung und die psychobiologische Analyse des Verhaltens zeigt uns keine Regel, daß der Knabe ausschließlich Angst und Haß dem Vater oder Pädagogen und dieser dem Knaben zuwende. Wir lesen da bei Bernfeld den avisuell-pessimistischen Satz (S. 140): „Der Erwachsene sonst liebt keineswegs Kinder; von den eignen, die er lieben muß, weil er sie nicht hassen darf, sei abgesehen" (wörtliches Zitat!). Und S. 142 steht geschrieben: „Solch zielabgelenkte Liebe ist es, die den Erzieher zu „seinen" Kindern treibt". Aber diese „echte, freilich sublimierte Liebe" ist „bei uns heutigen Menschen — auch bei deren Erziehern — allzu gering", und „dieser Mangel wird ersetzt durch scheinbar sublime, in Wahrheit gänzlich unabgelenkte, aber von ihrem ursprünglichen Ziel angedrängte Libido" (so zu lesen S. 144). Über die Begriffe Liebe, Libido, geschlechtlich herrscht in der Freudschule und anderwärts eine große Unsicherheit, ebenso groß wie die Unkenntnis der Biologie der Gefühle. Man sieht an unserm Beispiel, wie verdreht und verkünstelt die einfache biologische Tatsache gedeutet wird, daß zwischen Erzieher und Zögling auch Liebe besteht, und zwar nun Liebe im Sinne von positiven Gefühlen, besonders Freude. Da wird orakelt, daß die „echte" Liebe „sublimiert" und „allzu gering sei", die „andere" Liebe aber „unabgelenkte, aber abgedrängte Libido", also am Ende doch wohl wieder Angst, Haß, Rache? Solche Theoretik bewegt sich an der der realischen Tatsächlichkeit meilenweit vorbei.

Und schließlich prüfen wir doch einmal: ist denn der „geschlechtliche" Anteil der

Erziehung die ganze Erziehung, ist die Erziehung ausschließlich „aus geschlechtlichen Motiven eingerichtet", hat sie nur geschlechtlichen Charakter? (Ich gebrauche hier das Wort „geschlechtlich" im Sinne von „libidinös" oder „genisch", zeugerisch[1]). Die Psychobiologie unterscheidet die genischen von den trophischen Reflexsystemen — gemäß der Tatsache, daß wir außer Zeugungs- Ernährungsorgane haben. Die Denkzellen gehören zu der einen oder zur andern Klasse von Reflexsystemen, sind aber derart assoziiert, daß in die genischen Denkzellen auch trophische, in die trophischen auch genische Eronen einfließen: entsprechend der Tatsache, daß alles Genische auch trophisches, alles Trophische auch genisches Ingrediens enthält. Je nachdem die eine oder die andere Klasse von Reflexsystemen in „Präfunktion" sind, die zugehörigen Denkzellen also aktuell sind, erlebt der Mensch (streng genommen: vorwiegend) Genisches oder Trophisches. Zum trophischen Bereich gehört der Beruf, zum genischen das „Sittliche"; beide Bereiche greifen, wie gesagt, ineinander, und zwar im biologischen Sinne: so nämlich, daß jedes Genische auch Trophisches und umgekehrt symbolisch[2]) enthält. Auch das Pubertätserlebnis ist nicht, wie immer angenommen wird, bloß ein genisches, sondern auch ein trophisches, es stellt einen Entwicklungsschub sowohl im genischen wie im trophischen Sinne dar (wie z. B. die Eß-, die Trinkprobe, die Schmäuse usw. anzeigen). Die schulmäßige Erziehung, die Pädagogik ist nun Entwicklung der entsprechenden trophischen Systeme, die häusliche Erziehung ist Entwicklung der entsprechenden genischen Systeme. Die Pädagogik ist grundsätzlich wissenschaftlicher Unterricht, die häusliche Erziehung sittlicher Unterricht (im weitesten Sinne). Daß beide Erziehungsbereiche mehr minder weit ineinander übergreifen, habe ich mit dem Worte „grundsätzlich" angedeutet. In nicht wenigen Fällen übernimmt die Schule auch die häusliche Erziehung (Internat), und in allen Fällen ergänzt sie den häuslichen Unterricht in Form der nun wieder grundsätzlich wissenschaftlichen Aufarbeitung des Sittlichen, also in Form des ethischen Unterrichts, mag dieser als religiöser oder rechtlicher oder philosophischer oder biologischer (selbstverständlich in den angemessenen propädeutischen Vorstufen) erfolgen.

Mit dieser Erkenntnis haben wir zugleich die Frage nach dem „Zweck" der Pädagogik gelöst. „Zweck" ist dem Psychobiologen allerdings nicht mehr ein motivisches, dämonistisches Requisit, sondern gibt nichts weiter an als das erfahrungsmäßige „Ende" oder „Ziel" einer Objektreihe, eines Vorganges. Das Ende der pädagogischen Periode ist der Eintritt in den „praktischen Beruf", ursprünglich die Aufnahme in die Kriegerkaste, heutzutage in die Zünfte, Gemeinschaften der verschiedenen Berufe, die sich aus jenem ursprünglich einzigen entwickelt haben. Das Ende der häuslichen Erziehung ist die genische Reife, der Eintritt in die Gemeinschaft der Väter und der Mütter, die Hochzeit, die „Erlaubnis", ein eignes Haus zu bauen und selbst zu zeugen; auch im genischen Sinne sind die heutigen Sitten und Gebräuche sowie ihre Beschreibung (z. B. Ethik, Religion usw.) Entwicklungsformen aus ursprünglich kompakteren Verläufen. Ich wies schon darauf hin, daß die Dauer der Entwicklung gleich Erziehung individuell und gruppenmäßig verschieden ist, und daß uns die Dauer wie überhaupt die sämtlichen Eigentümlichkeiten der Erziehungsperiode über die Eigentümlichkeiten der Persönlichkeit,

[1]) Im weiteren Sinne, der hier aber nicht gemeint ist, umfaßt die Geschlechtlichkeit die Genik und die Trophik. In diesem weiteren Sinne spreche ich in meinen Arbeiten von Eros oder Serus, wobei ich an die letztmögliche Reduktion der Genik und der Trophik sowie an sprachbiologische Zusammenhänge anknüpfe (sexus zu secus, secare, sons der Seiende, Echte, Wahre, Schuldige, esse, sein, sskr. Wurzel SA usw.).

[2]) Über „Symbol" im psychobiologischen Sinne s. „Entd. d. Seele".

also der speziellen Organisation der Reflexsysteme einschl. der Hirnrinde aufs genaueste orientieren.

Die Schule erzieht also grundsätzlich zum Berufe, das Haus zur Ehe. Während der Schulzeit entwickelt sich die wissenschaftliche Bildung, während der häuslichen Erziehung die Gemütsbildung, die Herzensbildung, die sittliche Bildung. Der Anspruch der Pädagogik, ihr Ziel sei die Heranbildung eines ethisch und religiös gefestigten Menschen, ist die überbetonende Heraushebung eines biologischen Ingrediens (pars pro toto). Kein Einsichtiger wird daran zweifeln, daß die sittliche Entwicklung auch in die schulmäßige Erziehung fällt; die Hauptsache ist aber der wissenschaftliche Unterricht, die Vorbereitung auf den Beruf. Er nimmt denn auch in allen Schulsystemen den Hauptteil des Lehrplans ein. Die sittliche Bildung dagegen ist das Wesentliche oder Hauptsächliche der häuslichen Erziehung, an der zunächst die Eltern, die Familienangehörigen beteiligt sind. Die differenzierten Erzieher zur Sittlichkeit im religiösen Sinne sind die Funktionäre der Kirche: Väter und Lehrer zugleich, tätig in Haus und Schule. Die differenzierten Erzieher zur gesundheitlichen Sittlichkeit sind die Ärzte, wie die Geistlichen Väter und Lehrer zugleich. Die juristische Sittlichkeit („das Recht") ist in der präpuberalen Periode erst in solchen Vorstufen entwickelt, die in der erzieherischen Tätigkeit der gen. Personen einbegriffen sind.

Ich beschließe diese Ausführungen mit dem nochmaligen Hinweis, daß es mir lediglich darauf ankam, die Bedeutung der Psychobiologie für die Pädagogik und die Erziehungswissenschaft in einigen allgemeinen Linien zu skizzieren.

Zur Problematik der Gottesliebe.

(Religionsphilosophische Studie.)

Von Prof. Dr. med. et phil. F. Köhler (Köln).

Es gehört zur Wesensart dessen, was wir unter den Begriff **Wissenschaft** fassen, in logisch-kausaler Auflösung den bearbeiteten Stoff, welchen Erfahrung und Erscheinung darbieten, zu ordnen, sinngemäßer Verbindung zuzuführen und so zu umfassenden Gesetzmäßigkeiten zu gelangen. **Glauben** geht andere Wege der Methodik. Dabei handelt es sich nicht um das Schwergewicht der logisch entwickelten Beweisführung. Der Gläubige schreitet, wenn es sein muß, über Erfahrung, logische Folgerichtigkeit und Anerkennung der unumschränkten Geltung des menschlichen Denkvermögens als des höchsten Wahrheitsrichters hinaus und erhebt die Seinsgewißheit, von der ihm das **Gefühl** kündet, auf den Thron erhabenster Bewußtheit, um in die Seligkeit solchen geistigen Besitzes unterzutauchen: **Religion**.

Glauben im religiösen Sinne bedeutet also nicht ein nüchternes, verstandesmäßiges Fürwahrhalten irgend eines historischen Geschehnisses in Gestalt der Formung: Dies oder das wird wohl so oder so gewesen sein und andere Auffassungen sind im Irrtum befangen, sondern vielmehr ein tiefinnerliches Ergriffensein von einem Eindruck, den uns eine Wahrnehmung, ein Begebnis, ein Zusammenhang, ein inneres Bewußtwerden, oder kurz ausgedrückt: ein Erlebnis im weitesten Umfang vermittelt, bei dem aber in hervorragendem Maße unsere eigene geistige Beteiligung in Anspruch genommen ist. Das verdient um deswillen betont zu werden, weil ein religiöser Glaube zugleich eine

bewußte Hingabe an den Gegenstand des Glaubens voraussetzt, welche uns mit dem Bewußtsein eines erhabenen geistigen Besitzes erfüllt. Der religiöse Glaube umfaßt also stets einen wertvollen Gewinn, was bei einem nüchternen, gedankenmäßigen Fürwahrhalten nicht der Fall zu sein braucht. Es ist also bei dem Vorgang des religiösen Glaubens das Gefühl in hohem Maße beteiligt, fördernd tätig. Religiöser Glaube mit dem Kennzeichen der gefühlsmäßig vermittelten Überzeugtheit scheidet sich also klar von dem verstandesmäßig begründeten Fürwahrhalten. Beides kann Inhalt unseres geistigen Bestandes sein, unabhängig voneinander. Es kann aber auch insofern eine Verknüpfung beider geistiger Wesenheiten sich vollziehen, als sich der religiöse Glaube in die verstandesmäßige Anerkennung geschichtlichen Seins hineindrängt, sich seiner bemächtigt, um es in religiöse Ausdeutung hineinzuziehen. Das bedeutet: Erfahrungsmäßige Wirklichkeit religiös erfassen. Wer in solcher Abstimmung der Wirklichkeit gegenübertritt, für den verliert sie die Alleingeltung in der Form, wie sie unmittelbar sich unserer Erkenntnis erschließt. Das Real-Empirische wird im Lichte des religiösen Glaubens durch einen idealen Hintergrund überhöht, oder das Sichtbare wird zum Symbol der wahren Wirklichkeit, welche sich nicht unmittelbar darbietet, sondern nur im Spiegel des religiösen Gefühls erfaßt wird. Mit solcher religiösen Verklärung vollzieht sich eine Ausweitung menschlicher Bewußtheiten über den Umfang des unmittelbar Wahrgenommenen hinaus zu einem Überzeugtsein von dem wirklichen Sein des Irrationalen, das mit den menschlich-geistigen Erkenntnismitteln nicht logisch umfaßt und begriffen, sondern nur in dem Geheimnisvollen, Unaussprechlichen tiefinnerer Gefühlsbewußtheit wie in einer heiligen Ahnung verspürt wird.

Dieses Höchste und Heiligste reinster Wahrheit stellt sich dem religiösen Gefühl vielfach als unmittelbarer Gegenpol zu dem mit menschlichen Sinnen Erkannten dar und bleibt, weil es mit diesen nicht umspannt und vorgestellt werden kann, nur einem unsinnlichen geistigen Auffassungsorgan zugänglich. Ewigkeit ist, da sie Zeitlosigkeit bedeutet, offenkundig der Gegenpol zum Zeitlichen, auf das allein das menschliche Vorstellungsvermögen abgestimmt ist; Unendlichkeit ist der Gegenpol zum Endlichen, in das sich für unser Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen alles Sein und Geschehen einbettet. Gott ist dynamisch, sittlich, zeitlich, ja gerade in jeder Hinsicht der Wesenhaftigkeit, der Gegenpol zum Menschen. Aber alle diese Gegensätzlichkeiten streben wiederum zueinander hin, nicht aus logischen Gründen, sondern lediglich auf dem Boden in der Menschenseele bewußt werdender Sehnsucht. Wiewohl der Mensch sich nicht im entferntesten darüber klar zu werden vermag, wie sich die Bewußtheit in der göttlichen Vollkommenheit und Unendlichkeit ausnimmt, oder banaler ausgedrückt, wie es Gott zumute sein muß, zieht es seine Seele zu jener höchsten Allgewalt hin und nimmt der Mensch aus solchem Bilde höchster Steigerung die wirksamsten Impulse religiösen Gefühls. Es bedeutet aber diese Sehnsucht zum Göttlichen hin und dieses Teilhabenwollen an göttlicher Vollkommenheit keineswegs nur den Ausdruck des Unbefriedigtseins mit der als unerträglich empfundenen Leibhaftigkeit des Weltwesens, somit den Willen zur Flucht vor dem Abhängigsein von dem Zeitlichen und Schmerzvollen des Daseins, sondern weit mehr eine tiefgründige Liebe zum Urgrund alles Seins, als der Gott gedacht wird und mit welchem der religiöse Mensch sich in seinen heiligsten Gefühlen verbunden fühlt. Gegenüber dieser geistigen Einheit des Göttlichen und der religiösen menschlichen Bewußtheit innerhalb des Phänomens menschlicher Individualität erscheint das Gebundensein der Menschenseele an die Weltwesenheit, an das Zeitliche, an das Unvollkommene und Sündhafte als eine vollzogene Trennung des Gegenwärtigen vom Urgrunde, als ein Minderwertiggewordensein von Hoheitswerten durch Einkerkerung in

die Umrahmung menschlich-zeitlicher Unvollkommenheit, wie es schon Plato gedeutet hat und der Mythus von der Austreibung aus dem Paradiese, welcher das erste, von Gott geschaffene Menschenpaar verfiel, in tiefsinnigem Gedankengehalt dartut. Nur aus der religiösen Empfindung einer letzten Erinnerung an die Paradiesvollkommenheit und an das Ebenbild Gottes heraus ist der Erlösungsgedanke, unter dem sich die Menschenseele die Befreiung von der Unvollkommenheit, der Sündenhaftigkeit und der Weltgebundenheit vorstellt, lebendiges religiöses Bewußtseinsgut, heilige Sehnsucht und ethischer Impuls. In der Loslösung von der Erdenschwere vollzieht sich die Rückkehr in den Schoß des Urgrundes, die Vergöttlichung des Menschlichen, die Wandlung des Unzulänglichen in das dauerhaft Vollkommene und Ewige.

Dieser Rückweg, der der Menschenseele die Einheit mit Gott wieder erschließen soll, ist nach christlicher Auffassung gewiesen durch die in Christus geschehene Handreichung Gottes, deren gläubige Annahme den Menschen des Vollzugs der Erlösung von der schmerzvollen Erdgebundenheit vergewissert. Diese Gnadengewißheit als religiöser Akt, in dem sich die Hinneigung Gottes zur Menschenseele und die Hingabe der Menschenseele an das Ewig-Göttliche vereinigt, eröffnet dem religiösen Bewußtsein die Möglichkeit, seinem Inhalt das höchste Wertprädikat beizulegen und sich in den Besitz eines Heilsglaubens zu setzen. Naturgemäß kann es sich zur Rechtfertigung eines solchen nicht um eine Hantierung mit allerlei mehr oder weniger das Gewand mystischer Fantasie tragenden Begriffen handeln, sondern die als tatsächlich vollzogen empfundene Scheidung zwischen Erdgebundenheit und Gottzugehörigkeit oder mit andern Worten: zwischen sinnfälliger Realität und religiösem Glaubensidealismus muß sich im realen Weltbild wie im idealen Gottesbild, ganz besonders aber in dem Verhältnis Gottes zur Welt oder in der Auffassung des Hineinwirkens Gottes in die Wirklichkeit der Welt, aussprechen. Gott in der Wirklichkeit erkennen oder Gott hinter der Wirklichkeit erkennen: Das ist der entscheidende Leitgedanke des religiösen Glaubens, und diese Formulierung schließt natürlich auch das Verhältnis Gottes zu mir und umgekehrt meine Hingabe an Gott ein, zumal ja nichts als wirklicher vom Menschen empfunden wird, als das eigene Sein.

In dieser geforderten Klarstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen ist es von Wichtigkeit, ob man von Gott ausgeht oder anderseits von Welt und Mensch aus den Zugang zu Gott anstrebt, um eine harmonische Lösung der Frage herbeizuführen. Nun ist ohne weiteres zuzugeben, daß bei dieser Untersuchung, sofern man von Gott ausgeht, natürlich nur das Spiegelbild Gottes in der Menschenseele eine Handhabe bietet, da Gott als Wirklichkeit uns nicht unmittelbar erkennbar ist. Nun ist diese Bewußtheit von Gott im menschlichen Medium um deswillen mit den Erkenntnissen und Erfahrungen der Sinnenerlebnisse nicht auf die gleiche Stufe zu stellen, als dem Menschen das Objekt gewissermaßen der Umklammerung durch erkenntnismäßige logische Begriffe, mit denen sich greifbare Vorstellungen verbinden, entgleitet. Die Gottesvorstellung wächst über das Maß des geistigen Erfassens hinaus, das Dimensionale des Gottesbegriffs erweitert sich zur Unendlichkeit und sprengt damit die Grenze endlicher Menschheitserkenntnisse. Indem aber trotz dieses Außerhalb menschlicher Erkenntnis das irrationale Gottes-Sein in das menschliche Bewußtsein aufgenommen und zur Grundlage angenommener metaphysischer Wirklichkeit gemacht wird, gewinnt der Mensch die Gewißheit, daß seine geistige Dynamik nicht nur auf die Erfassung und logische Verarbeitung sinnlich greifbarer Erlebnisse abgestimmt ist, sondern die Möglichkeit und in ihrer höchsten Steigerung den unabweislichen Drang zum Glauben und zur Hingabe an eine metaphysische Realität,

an Gott, in sich trägt. Diese Überhöhung der sinnlich-menschlichen Geistigkeit durch den Eintritt der irrational gearteten Gottesgewißheit in den Rahmen der Wirklichkeitsüberzeugungen der Menschenseele erweist sich von solcher beherrschenden Kraft, daß für den religiösen Menschen die gesamte Welt- und Lebensanschauung durch den irrationalen Faktor bestimmt wird.

Der Zugang zu Gott ist dem religiösen Menschen in der seelischen Gewißheit von dem wirklichen Gottes-Sein gegeben, welches sich für ihn nicht in einer bloßen Existenzannahme erschöpft, sondern in welchem er Gott und Welt, Gott und Mensch miteinander verbindende Beziehungen verkörpert. Er geht also bei der Klarstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt insofern von Gott aus, als er dieser metaphysischen Realität bestimmte Eigenschaften beilegt, deren Wesen er den Erfahrungen aus dem Bereich des Erfahrbar-Menschlichen entlehnt, welche er aber zur höchsten Vollkommenheit und Vollendung in unerschöpflichem Ausmaß steigert, um ihnen den Erdenrest mit seiner Unzulänglichkeit abzustreifen. In der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften und des darauf aufgebauten Verhältnisses Gottes zur Welt geht er vom Menschen aus, insofern er eine Wesensannäherung an die im Menschlichen zutage tretenden Eigenschaften, wie Liebe, Gerechtigkeit, Sittlichkeitsgefühl, freilich in der Form alles Menschliche übersteigender Vollendung, zum Inhalt des Gottesgedankens macht.

Indem die christliche Religion die Gotteseinheit zum **Urgrund alles Seins** macht und das Universum wie den Menschen von ihr geschaffen sein läßt, müssen die Elemente der Natur wie des Menschen grundsätzlich als dem Göttlichen entstammend aufgefaßt werden. Nichts kann der göttlichen Umfassung entzogen werden, wofern nicht neben dem göttlichen Urgrund noch eine andere Quelle der Lebensentstehung angenommen werden soll. Diese logische Notwendigkeit bietet angesichts der Tatsache des Bösen, des Unvollkommenen, des Entwicklungsmäßigen, Schwierigkeiten, und in der Tat ist es dieser Dualismus, den unsere Bewußtheit zwischen dem Gottesbild der Einheit, der Vollkommenheit und höchsten Liebe auf der einen Seite und zwischen der erfahrenen Wirklichkeit der Zerstreutheit, Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit im Weltwesen andererseits empfindet, welcher die schwierigste Aufgabe für das Problem der religiösen Weltdeutung in sich birgt. Die Weltwirklichkeit stellt sich vielfach in paradoxen Gegensatz zum religiösen Gottesbild, so daß Weltüberwindung geradezu die unumgängliche Voraussetzung für den gefestigten Gottesglauben bildet. Von diesen Paradoxien als Problem des christlichen Glaubens soll im folgenden in einigen markanten Strichen geredet werden; hierfür möge uns Anleitung geben ein Blick auf:

I. Gott und Natur.
II. Gott und Menschheit.
III. Gott und Leben.

I

Es ist eine der bedeutsamsten religiös-psychologischen Tatsachen, daß sich der Mensch, wiewohl er sich durch zahllose Fäden mit der Natur verbunden fühlt, dennoch in seinem Bewußtsein **über die Natur** erhebt, einen Trennungsstrich zieht zwischen einem Dasein als Naturwesen und einem Dasein als sittlich-religiös bewußter Mensch. Geht das rein-Leibliche in dem Naturgesetzlichen auf, so strebt das rein-Geistige geradezu nach der Loslösung von dem Naturhaften, weil es in diesem eine unerträgliche Gebundenheit empfindet, während der Geist erfüllt ist von dem Sehnen nach Freiheit und Vollkommenheit. Während das Tier in dem Naturhaften und in der

Gattung aufgeht, und ein Individualitätsbewußtsein, falls man wirklich nach tierpsychologischen Beobachtungen berechtigt sein sollte, ein solches anzunehmen, doch niemals sich bis zur bewußten Naturgegnerschaft und einer sittlichen Kritik des Triebhaften und Instinktmäßigen auswirkt, gehört es unstreitig zum Kennzeichen des Menschlichen, daß es in einer das Persönliche vom Allgemeinen sondernden, den Leitgedanken des sittlich-Religiösen als persönlich verpflichtenden Lebenswert anerkennenden und Zeitliches und Ewiges empfindenden Geistigkeit seine starke Eigenart besitzt. Gerade in diesem Bewußtsein, daß diese geistigen Eigenschaften den Menschen vom Tier trennen und es für den Menschen außer dem großen, nur in dumpfer Bewußtheit lebendigen Naturreiche einen Bereich des persönlich-sittlichen Willens und des religiösen Gefühls gibt, welchem die Zugehörigkeit zur Naturhaftigkeit in kritischer Abwägung unterstellt erscheint, offenbart sich für den Menschen die tatsächliche Wesensverschiedenheit von Mensch und Tier. Diese Bewußtheit des Besitzes einer die Naturhaftigkeit hinter sich lassenden Geistigkeit gewährleistet die Möglichkeit einer kritischen Beurteilung des Naturhaften, die Bejahung oder die Verneinung, die Normierung des Sittlichen, die Lebendigkeit des Glaubens an eine alles Sein tragende und ordnende Macht, die Hingabe an das Religiöse und die Empfindung der Ehrfurcht vor dem Ewig-Göttlichen in seiner Heiligkeit.

Gleichwie sich dem menschlichen Bewußtsein die Tatsache der Wesensverschiedenheit von Menschheit, Tierheit und weiter bis zur Pflanze erschließt, drängt das religiöse Empfinden als bedeutsames Element der menschlichen Geistigkeit zur Ablösung der Gott-Wesenheit von der Mensch-Wesenheit, obgleich ihm die erstere keineswegs unmittelbar greif- und sichtbar entgegentritt und seine Kennzeichnung, wie wir schon in der Einleitung betont haben, über die verstandesmäßige Leistung, welche sich stets im Rahmen des Zeitlichen und Endlichen bewegt, hinausreicht. Ist aber dennoch der Gottesglaube in der religiösen Seele Gewißheit und zwar in einer solchen Stärke, daß sie zur Hingabe und Aufopferung des Seins, wenn es sein muß, befähigt, so wird mit Recht diese geistige Dynamik aus einer essentiell-göttlichen Komponente im menschlichen Geistesbestande abgeleitet, deren Geltung und Auswirkung Sache übernatürlicher Kraft oder der göttlichen Gnade ist. Gott wird in der Menschenseele selbst offenbar, indem sein Sein unerschütterlicher Bestand der menschlichen Bewußtheit wird. In dieser religiösen Vorstellung findet also eine bewußtheitsmäßige Verbindung zwischen Gott und Mensch ihren Ausdruck und ein religiös-ethisches System seine Grundlage, indem sich die sittliche Norm an der geistigen Einstellung des Menschen auf die Erfüllung des Gotteswillens verankert, dessen Erkenntnis ihm die bewußt gewordene Gottverbundenheit vermittelt.

Um dieser Gottesoffenbarung in der Menschenseele willen, welche dem religiösen Menschen als das hoheitsvollste und heiligende Kennzeichen des menschlich-Seelenhaften erscheint, vermag er die Menschheit als eine gottverbundene, durch den Schöpferwillen ins Leben gerufene Einheit aufzufassen und, wie es in nachdrücklichster Weise in der christlichen Ethik geschehen ist, die höchste sittliche Norm auf die Liebe zu Gott und in gleichsinniger Weise auf die Liebe zu den Mitmenschen zu gründen, weil ihm die Liebe wesensgemäß als der Ausdruck der schrankenlosen, reinsten Einheit erscheint und Gott in seiner höchsten Vollkommenheit ihm nicht ohne die Trägerschaft des reinsten Liebesgedankens in ehrfurchtgebietender Heiligkeit nahegerückt zum Bewußtsein kommt. So ist die Liebe Gottes der Kernpunkt des Gottesbildes Jesu und der Grundgedanke der Gottesanschauung des Christentums in so beherrschender Stärke, daß daraus die ganze Ethik christlichen Gepräges ihre Nahrung zieht für ihre Weltanschauung und sittlich-religiöse Wegweisung, welche sie der Menschengemeinschaft an die Hand gibt.

Neben dem „Gott in der eigenen Brust" aber enthüllt sich dem Menschengeist das grandiose Bild der **Natur**, die Wirklichkeit der Umgebung, in der er gemäß seiner Fähigkeit der begrifflichen und wesensmäßigen Unterscheidungen etwas ganz anderes erkennt als wie das Geistige seines eigenen menschlichen Wesens. Aber auch die Natur muß diesem einen göttlichen Urgrunde entstammen, Spuren seines Schöpferwillens und seiner waltenden Ordnung an sich tragen. Zu der Natur werden die Welt der Gestirne, das Atmosphärische, die Tierwelt, die Pflanzenwelt, die Gesteine und das naturhaft-Materielle gerechnet, in denen wohl etwas dem menschlich-Geistigen Verwandtes nicht völlig vermißt wird, aber doch in gänzlich anderer Form in die Erscheinung tritt. Schon daraus, daß der religiöse Mensch die Erkenntnis der sittlichen Aufgabe der Loslösung vom Naturhaften zum Zweck der geistigen Läuterung zur Gottverbundenheit hin in sich trägt, leitet sich die Empfindung der Gottesferne innerhalb der Wesenheit des Naturhaften ab. Im Anschauen der Natur erschließt sich dem menschlichen Bewußtsein das Dimensionale göttlicher Schöpferkraft, die Unendlichkeit und Schönheit in der Fantasie elementarer Gestaltung, aber gerade das, was dem Menschengeiste als das Vollkommenste, Erhabenste und Heiligste an göttlicher Wesenheit bewußt wird, die Bewußtheit des Liebesgedankens, vermag er nicht in der **Natur** zu erkennen und als in Geltung befindlich wahrzunehmen. Der Eindruck, den der Mensch von der Vielseitigkeit und den Anzeichen der Lebendigkeit im Naturprozeß gewinnt, ist aber auch nicht so, daß man glauben könnte, der Bereich der Natur und die Beziehungen der Naturelemente untereinander seien lediglich auf eine ganz andere Linie verlegt, auf eine Unabhängigkeit voneinander, so daß jedes Einzelne nur seine eigene, allein auf das Große oder auf den ästhetischen Eigenwert abgestimmte Gesetzmäßigkeit unbehelligt behaupten und erfüllen müßte, vielmehr läßt sich die Wirklichkeit der Natur für den Menschen in der Tat nicht ohne die Empfindung hinnehmen, daß sich hier ein Lebensprozeß in unbegreiflichem, ja erschütterndem Ausmaß der sich immer wiederholenden Zerstörungen, der Grausamkeit, der Lieblosigkeit und des rücksichtslos tobenden Kampfes ums Dasein von Uranbeginn abspielt.

Hier handelt es sich nicht um ein bewußtes Vergehen gegen ein besseres Wissen, von dem wir bei Kundgebungen menschlicher Grausamkeit und Lieblosigkeit auf Grund sittlich-religiöser Anschauung reden, sondern hier ist der Egoismus und der Drang nach rücksichtsloser Selbstbehauptung Gesetz, ja Lebensnotwendigkeit, entsprechend der schöpferischen Anlage des tierischen Organismus; hier gibt es kein Bewußtsein des Mitgefühls, kein Erschüttertwerden beim markdurchdringenden Schrei des vergewaltigten schwächeren Gegners, kein Hinauswollen aus den Schranken der Gattung zu einer höheren Gestaltung. Ja, je mehr die naturwissenschaftlichen Forschungen Licht über die Lebensbedingungen der Tierwelt und selbst der Pflanzenwelt verbreiteten, desto grausamer und raffinierter sind die Methoden der Lebenserhaltung von den höchstorganisierten Tierwesen bis in die niedrigsten Arten der Lebewesen herab gekennzeichnet. Vom heimtückischen Überfall des Raubtieres bis zum qualvollsten Parasitismus der Insekten und Bakterien weitet sich die Perspektive einer namenlosen Leidhaftigkeit und Kampfesfülle, an deren Grausigkeit auch die vielleicht abgeschwächte Schmerzempfindlichkeit der tierischen Wesen nichts zu ändern vermag.

Aber auch der Mensch selber vermag sich von dieser durch die Lebenserhaltung selber bedingten Grausamkeit und mit vollem Bewußtsein vorgenommenen Vernichtung tierischer Lebewesen nicht frei zu halten. Man mag ihn naturwissenschaftlich nicht mit Unrecht als das schlimmste Raubtier bezeichnen. Fassen wir aber nun diese Wirklichkeit des Lebensprozesses zusammen, so ergibt sich unbestreitbar die grundlegende Tatsache, daß sich eben aus den Vernichtungsvorgängen der Aufbau des Stärkeren und der Wesen mit höherer Orga-

nisation vollzieht und daß das Dasein der Mächtigeren bedingt ist durch die Vernichtung der Geringeren. Diesen Sachverhalt, den die naturwissenschaftliche Erkenntnis klargestellt hat, hat Friedrich Nietzsche durchaus richtig gesehen und zur Grundlage seiner auf den „Willen zur Macht" hinauslaufenden Philosophie gemacht, welche er eben mit dem greifbaren Naturbild begründete. Indessen gerade die logische Folgerung, daß diese Geltung des rücksichtslosen Machtgedankens im Lebensprozeß der Natur dem in der Menschenseele lebendigen und von der christlichen Moral geheiligten Mitleids- und Liebesgedanken gerade diametral entgegengesetzt erscheint, löschte in ihm die Möglichkeit aus, das höchste Ordnungsprinzip als das Gesetz der Liebe zu kennzeichnen und einen Gott der Liebe als Schöpfer, Erhalter und Ordner an die Spitze alles Seins zu setzen. Die überzeugende Machtgeltung im Naturbereich schloß für ihn die Anerkennung einer Gottesherrschaft mit dem Kennzeichen geheiligter Liebeserfüllung ihres persönlichen Trägers aus, und zwar so gänzlich, daß nur ein völliger Verzicht auf jeglichen Theismus und auf metaphysische Deutungskünste der Weisheit letzten Schluß darbot.

Im Aufbau mußte daher auch des Menschen würdige Moral ihre Nahrung aus dem rücksichtslosen Machtgedanken ziehen und die unbegrenzte Machtauswirkung des nach Vollkommenheit strebenden Einzelmenschen fand nur darin ihre Schranken, daß Nietzsche die strengste Selbstprüfung und Selbsterkenntnis forderte, um das berechtigte Maß der Machtauswirkung für das menschliche Individuum sicherzustellen. Über das unmittelbar-Gegensätzliche dieses Machtsystems gegenüber den Grundlagen christlicher Welt- und Gottesanschauung kann es keinen Zweifel geben und weil es sich des Beweises aus den geltenden Naturprinzipien bedient, erwächst für den christlichreligiösen Glauben, wofern er nicht frei schweben will, die Notwendigkeit, Gott und Natur miteinander in Einklang zu bringen und die Paradoxie zu lösen, wie sich die Belehnung Gottes als des persönlichen Urgrundes und ewigen Lenkers alles Seins mit der Trägerschaft höchster und heiligster Liebe und die Erkenntnis der Geltung liebeleerer Grausamkeit im Bereich der Natur auf der anderen Seite miteinander vertrage.

Die Lösung der dargelegten Paradoxie kann nicht auf dem Wege des gordischen Knotens geschehen, indem man Mensch und Natur als zwei gänzlich getrennte Wesenheiten darzustellen versucht, bei denen es wohl zweierlei Moralität geben könne, oder indem man sich ruhig dabei bescheiden zu dürfen vermeint, wohl das sittlich-Religiöse für die Menschenwelt zu untersuchen, ohne indessen nach der Wirklichkeit und sittlichen Ordnung des Naturhaften zu fragen. Das geht um deswillen nicht an, weil der christlich-religiöse Glaube Gott ebenso zum höchsten Meister der Menschenwelt wie zum Schöpfer und Ordner der Natur erhebt, so daß hier eine unzulässige Aufhebung der Einheit Platz greift, wenn der Gott der Menschheit in seiner wesenhaften Kennzeichnung ein ganz anderes, ja entgegengesetztes Bild darstellt als der Gott der Natur. Weiterhin ist der Mensch zweifellos nach seiner leiblichen Organisation und nach den von dieser bestimmten Lebensbedingungen selbst mit den Gesetzlichkeiten der Natur eng verflochten. Aus der Tier- und Pflanzenwelt nimmt er die Nahrung, um seinen Lebensweg in der Zeit zurückzulegen, und wiederum nisten sich in seinen leiblichen Organen parasitische Lebewesen ein, welche ihn krank und leidend werden und vielfach mitten in der Zeit größter geistiger Schaffenskraft dem Tode verfallen lassen. Der im Naturprozeß sich abspielende allgemeine große Kampf bleibt also keineswegs auf den Bereich der engeren Natur, unter dem hier Tier- und Pflanzenwelt verstanden sei, beschränkt, sondern klopft mit der ganzen Fülle seiner Leidverbundenheit und mit seiner Vernichtungstendenz an die Pforten des Menschlichen, um auch an dem menschlichen Organismus seine zerstörende Wühlarbeit zu vollziehen und den menschlichen Erdengang seinem Ende entgegen-

zuführen. Sowohl der körperliche wie der geistige Mensch unterliegt, wenn auch oft in ungleichem Tempo, dem Wirken vernichtender Gewalten der Naturwesenheit.

Damit aber stellt sich ein neues Problem der Paradoxien vor das geistige Auge. Denn wenn vielleicht im Rahmen des Entwicklungsgedankens für die Auflösung des Schwächeren und Geringeren zu Gunsten der Daseinsmöglichkeit höherer tierischer Organisationen die Idee und die sittlich-hohe Geltung des **Opfers** einen das menschliche Empfinden befriedigenden und befreienden Weg der Lösung bringen könnte, so erscheint der Opfergedanke sofort hinfällig, wenn wir uns den Menschen als „Opfer" der parasitischen Naturlebewesen geschaffen denken sollen. Soll wirklich der leiblich hochorganisierte und geistig in der Natur einzigdastehende Mensch um deswillen seine Zerstörung durchleben müssen, **damit** der unscheinbare und „geistlose" Tierparasit lebe? Es kommt noch hinzu, daß vielfach mit dem Tode des Menschen auch sein Verursacher alsbald der Daseinsvernichtung anheimfällt. Mit dem sittlich-hohen Opfergedanken läßt sich also wohl nicht in das Gewirre von Vernichtung und Aufbau im großen Naturprozeß hineinleuchten. Vorerst aber sei es uns eine klare Erkenntnis: Das Naturleben ist und bleibt das Abbild eines unvergleichlich grandiosen Kampfes mit allen Mitteln und Beispielen für menschliches Empfinden unerhörter Grausamkeit und Lieblosigkeit, und in diesen gewaltigen Prozeß ist der Mensch — entgegen seiner von christlich-religiösen Grundlinien getragenen Empfindung — selbst aktiv und passiv verwickelt, indem er einerseits selbst ohne Lebenszerstörung sich nicht lebend zu erhalten vermag, und anderseits im Erleben von Krankheit und Tod dem Lebensgesetz kleinster Naturwesen anheimfällt. Wenn auch diese Art der Vernichtung des menschlichen Lebens nicht die einzige ist, durch welche des Menschen Geschick hindurchführt, sondern die im eigenen Aufbrauchprozeß sich vollziehende Auflösung des lebendigen organischen Gewebes nicht minder den Menschen seinem irdischen Ende entgegenführt, so ist doch eben der Tod im Kampfe mit dem bakteriellen Parasitismus das entscheidende Phänomen für die Verknüpfung des Menschlichen mit dem gegebenen Lebensprozeß der anderen Naturwesen. Während uns die höchsten christlich-sittlichen Gedanken auf die Betätigung eines altruistisch-erhaltenden Liebesgefühls und auf das Ideal einer friedlich-harmonischen Einheit des Seins hindrängen und wir Gott als die übergeordnete, sittlich-vollkommene Personifikation der Liebe kennzeichnen, vor der ein von mitleidloser Grausamkeit durchwogter Kampf der sittlichen Rechtfertigung zu entbehren scheint, entrollt die Natur ihre Lebensgesetzlichkeit in dem dargelegten Bilde eines immerwährenden Zerstörungs- und Aufbauprozesses, der um deswillen uns solche Schwierigkeiten für die sittlich-religiöse Ausdeutung bereitet, weil die Natur der Ordnung durch den als vollkommsten Träger des Liebesgedankens gekennzeichneten persönlichen Schöpfergott, dessen Wesen und Schaffen in die Wirklichkeit und in die Erscheinung hineinreichend gedacht wird, nicht entrückt werden kann.

Gewiß bedarf es schon hier der Betonung, daß die Gottesvorstellung im Menschengeist keine starre Größe ist. Die christliche Gottesvorstellung hat bekanntlich ihren Ausgang vom jüdischen Jahwe-Bilde genommen, sie stützt sich auf das uns von Jesus übermittelte Gottesbild, in dem die im jüdischen Jahwe-Bilde noch vorhandenen scharfen und grausamen Züge zugunsten einer stark gemilderten Gerechtigkeits- und Racheauswirkung Gottes deutlich zurücktreten. Jesus ist nach christlicher Auffassung der überzeugte Prediger der göttlichen Vaterliebe, wenngleich auch bei ihm die höchste Gerechtigkeit Gottes in Geltung bleibt. Ohne Zweifel ist damit wohl einem Konflikt zwischen Liebe und Gerechtigkeit nach menschlichem Empfinden Raum gegeben. Jesus selbst scheint auch um der Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitsgedankens willen die Wirklichkeit des Vollzugs von ewiger Verdammnis als der Strafe für den unbußfertigen Sünder nicht völlig haben beiseite

legen wollen, aber die Auswirkung der göttlichen Gerechtigkeit wird in Harmonie mit der Vatergüte vom Begriff und von der Geltung der göttlichen Gnade so entscheidend überschattet, daß gewissermaßen nur der bewußte böse Wille des Menschen, die jeglicher Handreichung unzugängliche und widerstrebende Verdorbenheit des Sünders, die Liebe und Gnade Gottes zurückzuweisen vermag.

Der Grundgedanke der höchsten und heiligsten Liebe im christlichen Gottesbilde bleibt also unbestreitbar das entscheidende Kennzeichen für das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Menschheit. Indessen beschränkt sich diese göttliche Liebe nicht auf eine weichherzig und passiv anmutende Hingabe Gottes an die Menschheit, sondern weist einen pädagogisch-ernsten, in hohem Maße aktiven Zug auf, der sich einmal in einem ausgesprochenen Gesuchtwerdenwollen und sodann in einer Führung der Menschenseele durch Leibhaftigkeit und durch Vereinsamung und Gottesferne hindurch ausprägt. Gerade in dieser der Wirklichkeit und dem Erleben des religiösen Menschen zu entnehmenden Kennzeichnung des Verhältnisses Gottes zur Menschheit liegt die hohe religiöse Aufgabe für den Menschen beschlossen, indem sein religiöses Leben zunächst keineswegs einen passiven Ruhezustand des Umfangenseins von göttlicher Betreuung darstellt, sondern ein Ringen um Gott, ein ständiges Fragen nach dem Gotteswillen und eine Bewährung in heißem Lebenskampf unter der Gewißheit, dennoch der Gotteshilfe und Gottesgnade teilhaftig zu bleiben. Wir werden in dieser Auslegung des Begriffes der Gottesliebe, welche den Menschen in die persönliche, aktiv-religiöse Betätigung hineindrängt, ohne weiteres den darin enthaltenen Gegensatz zu allen primitiven Gottesvorstellungen herausfühlen, welche im Grunde auf dem einfachen eudämonistischen Standpunkte stehenbleiben. Ein solcher kennt wohl Furcht vor der Gottheit und Dienst für die Gottheit, aber er entkleidet die Gottheit nicht einer bedenklichen, dem Menschen wenig zusagenden Willkür. Die entscheidende Unterströmung des persönlichen allgemeinen Wohlseins hindert die vertrauensvolle und demütige Hingabe an Gott, in deren freier Entschließung sich erst der unbeschränkte, starke, über alle Hemmungen sich hinwegsetzende Glaube an Gott, an seine Liebe, Gerechtigkeit und Gnade, kundtut. Der christliche Gottesglaube hat auch die Belastung des Gottesbildes mit dem Rachegedanken, wie sie uns im tiefen Ernst der alttestamentlich-jüdischen Gottesvorstellung befremdend entgegentritt, von sich abgetan, und das konnte nur dadurch geschehen, daß er das Leid der Menschheit und die Fülle des Unglücks und der Enttäuschungen, von der der einzelne Mensch betroffen wird, nicht als den Ausdruck eines Rachebedürfnisses Gottes, sondern als das Zeichen einer den Menschen sittlich läuternden und erziehenden Liebe wertete.

Rache gehört nach den sittlich-religiösen Anschauungen Jesu zu dem primitiv-Menschlichen, das überwunden werden soll und dem der von der göttlichen Liebe erfüllte neue Mensch nicht Raum geben darf. So wenig Gott aus Rache den Menschen straft, sondern ihn aus Liebe durch ernste Erziehung und Leid zur gestählten, starken, weltüberwindenden Persönlichkeit emporläutert, so wenig gibt uns eine tiefreligiöse Gottverbundenheit das Recht, gegen den Mitmenschen einer gefühllosen Grausamkeit und Lieblosigkeit freien Lauf zu lassen, sondern legt uns die Pflicht auf die Seele, auch unser ganzes Verhältnis dem Mitbruder gegenüber in den göttlichen Liebesgedanken zu tauchen und von ihm bestimmt sein zu lassen.

Damit kennzeichnet sich die christliche Ethik als ein Gebilde, dem nicht nur die Berufung zu einem die Menschengemeinschaft in sich verfestigenden sittlichen Ideal innewohnt, sondern das seine stärksten Stützen aus einem hohen, heiligen Gottesbilde hernimmt, das sich die Christenheit in seinem religiösen Empfinden nicht ohne die Trägerschaft des hehrsten Liebeswillens als der Vollkommenheit teilhaftig vorzustellen vermag.

Gegenüber dieser Kennzeichnung des Menschheitsgottes erscheint ein Gott der Natur, solange er sich lediglich als Schöpfer und Unterhalter eines von Lieblosigkeit und gegenseitiger Vernichtung getragenen Naturprozesses ausweisen sollte, als Paradoxon, dessen Auflösung zu versuchen unsere Aufgabe sein muß.

II.

Gott und Menschheit: Das ist die zweite Verbindung, in der die Kennzeichnung Gottes als die Liebe in vollkommenster Wirklichkeit uns vor schwierig zu entwirrende Paradoxien stellt. Indem wir im Vorhergehenden darzulegen versuchten, daß uns der große Naturprozeß der Lebewesen als ein Bild eines unerhört gewaltigen Kampfes um das Dasein entgegentritt, erschien die Ausdeutung dieses für die naturwissenschaftliche Betrachtung eine unablässige Wandlung von Lebenselementen zu neuen Verbindungen darstellenden Vorganges als einer universalen Willensmachtgeltung im Sinne Nietzsches verständlich und erfahrungsmäßig begründet. Zugleich mischt sich in solche philosophisch-empirische Naturauffassung der Zug Schopenhauerscher pessimistischer Leidempfindung, sofern wir auf Grund unserer persönlichen Abstimmung den Leidgedanken in die Wirklichkeit jedes Daseinskampfes und der Vernichtung bewußten Lebens, welche wir uns nicht ohne Schmerzfülle vorstellen können, hineintragen. Die egoistisch bestimmte Machtgeltung aber erscheint uns als der moralische Gegenpol zum Liebesgedanken, welcher in der christlich-ethischen Fassung den ausgesprochen altruistischen, demütigen, bis zur Pflicht der Selbstverleugnung gesteigerten Zug gewonnen hat. Das bedeutet zugleich, daß zunächst das Liebeswesen Gottes in der christlichen Glaubensfassung nicht aus den Erscheinungen des Naturprozesses abgelesen werden kann, also nicht aus äußerer Erfahrung stammt. Ist aber dennoch die Kennzeichnung Gottes als des vollkommensten Liebeswesens nicht allein einfach vorhanden, sondern sogar ein bestimmendes, ja das höchste Glaubenselement des christlich-religiösen Bewußtseins, so muß als Urgrund dieser Tatsache eine in der Menschenseele vorhandene und sich auswirkende Bewußtheit angenommen werden, welche ihren Inhalt nicht aus der erfahrungsmäßig in die Seele aufgenommenen Außenwelt, also nicht aus äußeren Eindrücken, gewinnt, sondern von metaphysisch-autonomer Art ist und unmittelbare Gottesoffenbarung bedeutet. Gott selbst lebt im Menschen, weil des Menschen Idee von der Liebeswesenheit Gottes ihm nicht aus der äußeren Natur entgegengebracht wird und selbst sein eigenes naturhaft-vitales Sein an Auswirkungen geknüpft ist, welche ihn in entscheidender Weise in den von rücksichtsloser Grausamkeit erfüllten großen, allgemeinen Naturprozeß hineinstellen.

Die Verbindung zwischen Gott und Mensch erscheint also gewährleistet durch die Tatsache der Möglichkeit einer allein auf metaphysisch-genetischem Wege denkbaren Gottesgewißheit. Von einer psychologischen Notwendigkeit derartiger Bewußtheit in der Menschenseele kann keine Rede sein, weil wir überaus häufig das Bedürfnis einer religiösen Weltanschauung und die Empfindung der vollzogenen Gottverbundenheit vermissen, vielleicht durch ein ganzes Menschenleben hin, vielleicht nur durch einzelne Strecken der Lebenszeit. Und selbst bei religiös gefestigten Menschen bilden Schwankungen der Gottesgewißheit geradezu die Regel: Gottesnähe und Gottesferne. Es empfindet der Mensch geradezu, daß ihn außer ihm selbst wirkende Kräfte in diese Störung des religiösen Gleichgewichts hineindrängen und ihm den liebevollen Gott, dessen er gewiß zu sein glaubte, entrücken. Wie eine unmittelbare göttliche Gnadenerweisung hinwiederum wird — meist ganz unberechenbar —, vergleichbar der künstlerischen Intuition, der Weg zu Gott geebnet, und alle Hindernisse des Zugangs erscheinen plötzlich beseitigt. Das mag inmitten eines erfahrenen tiefen Leides oder inmitten einer großen Freude,

vielleicht am Sarge eines Nächststehenden oder an der Wiege des neugeborenen Kindes, geschehen; aber es gibt auch äußerlich unscheinbare Stunden, in denen jedoch die Menschenseele ihr stärkstes Erleben erfährt und die Gottesnähe fühlt. Die Bewußtheit Gottes in der Menschenseele unterliegt also zweifellos empfindbaren Schwankungen, und es will kaum einleuchtend erscheinen, daß diese eigenartige, geradezu unberechenbare Gottesgewißheit der Menschenseele lediglich auf eine dem Willen unterworfene psychologische Einstellung der Menschenseele zurückzuführen sei. Vielmehr handelt es sich bei diesen Schwankungen religiöser Gewißheit, sofern wir das Gottesbewußtsein überhaupt als eine metaphysisch-psychologische Wesenheit erklären, um einen der Naturerscheinung von Ebbe und Flut vergleichbaren metaphysisch-religiös-psychologischen Prozeß, der uns in Gestalt der Überflutung unseres seelischen Bewußtseins oder des Verblassens unmittelbarer Gotteskundgebung zum Bewußtsein kommt. In der religiösen Terminologie wird die starke Geltung der Gottesgewißheit als Gottesgnade, die Bewußtwerdung der Gottesferne als Abkehr Gottes vom Menschen bezeichnet. So nahe es liegen mag, vom religiösen Standpunkt aus die Gottesferne mit der ethischen Kausalität, gewissermaßen mit einem Verscherzen der Gottesgnade um der persönlichen Sündhaftigkeit willen und mit einem willensmäßigen Widerstand des Menschen gegenüber der Geltung des Gotteswillens in der Menschenseele in Verbindung zu bringen, so wenig befriedigt diese Ausdeutung dennoch inmitten der Wirklichkeit des Lebens, und das altteſtamentliche Buch Hiob hat bereits in ergreifender Tragik die Tatsache der häufig empfundenen Gottesferne zur Darstellung gebracht, ohne eine solche durch die Sündhaftigkeit und den schuldvollen Willen des von ihr heimgesuchten Menschen motivieren zu können. Vielmehr ist der Kampf um Gott, das Ringen um den seelischen Besitz der Gottesgewißheit, die unbestreitbarste, notwendige Erfahrung gerade des gottsuchenden Menschen — eine Tatsache, mit der sich das Gefühl menschlicher Liebe, wie es ein Vater oder eine Mutter dem Kinde entgegenzubringen bemüht ist, kaum in Einklang bringen läßt. Die Gottesliebe läßt den Menschen bald Gottesnähe, bald Gottesferne empfinden, ja dieses Gefühl wird geradezu um so quälender, das Problem um so härter und herber, je tiefer empfunden der Mensch seines Gottes gewiß zu werden strebt.

Mitten in das tiefste Leid hinein versetzt die Wirklichkeit, das Geschick des Lebens, auch den ernstesten Gottsucher. Mit rauher Hand greift der Tod in die Gemeinschaft eines glücklichen, frommen Familienlebens. Freude über das Gottesgeschenk eines lieblichen, in innigster Ehegemeinschaft erzeugten Kindes, an dessen Dasein sich Hoffnung und Dankbarkeit knüpft, wird oft genug jäh abgelöst durch den Schmerz um das Erlöschen eines jungen Lebens; wie ein rauher Sturm den jungen Stamm knickt, nimmt tückische Krankheit so manchen in der Vollblüte der Manneskraft stehenden Ernährer aus dem Kreise hinnweg, in dem sich Liebe und Verbundensein für die Gattin, Hilfe und Fürsorge für alternde, kraftlose Eltern gerade an ihn als den einzigen knüpften. Wie reich ist das Gedächtnis unserer Toten an der Empfindung eines bitteren, mitleidlosen Schicksals, und wie eine stumme Anklage tönt uns an den Gräbern die Frage des Warum entgegen, welche sich auf die Lippen drängt, die doch so gerne dem Herrn über Leben und Tod, dem Gott der Liebe, danken möchten für Güte und empfangenes Glück, für göttlichen Liebesbeweis und väterliche Fürsorge und angesichts solcher herben Qual sich vergeblich um einen Ausdruck mühen, der den göttlichen Ratschluß solchen tiefen Menschenleides mit den Gedanken ewiger Liebe Gottes für die Menschheit in Einklang bringen könnte. Wie muß der festgewurzelte Glauben an die individuelle Bestimmung des Einzelmenschen in der Menschenbrust sich vor eine ungeheure Prüfung gestellt empfinden, wenn der Lebensweg, wie so vielfach, plötzlich durch hereinbrechende Kata-

strophen und durch Ereignisse, welche wie unglückliche Zufälle anmuten, für so manche Menschen jäh abbricht, welche uns bis dahin als Träger bestimmender Entwicklungen für ein mehr oder weniger großes Ausmaß galten. Da vollzieht sich in Wirklichkeit stets eine neue Regulierung historischer Entwicklungsansätze. Wie im großen Naturprozesse tritt auch für das menschlich-Historische, für die Geschichte der Familie, des Volkes, des Staates, der Kultur, das Element der Vernichtung und die Regulierung des Entwicklungsmäßigen aus einer Verbindung der Auflösung mit dem Aufbauenden in Geltung.

Wie verträgt sich mit einer göttlichen Vorsehung der Liebe zu den Menschen die Lebensvernichtung durch elementare Naturkräfte, etwa durch Erdbeben, bei denen Druck- und Ausgleichskräfte in der Erdmasse Tausende von Menschenleben plötzlich erlöschen lassen, oder durch Wassersnot oder durch Feuergewalten, durch Hitze und Frost? — Der Mensch ein Opfer der Naturelemente: Das ist etwas ganz Besonderes für unser Empfinden, angesichts der Herrschaftsstellung, welche gerade die religiöse Lebensanschauung dem Menschen gegenüber der Natur gerne einräumen möchte. Vielleicht ist ein solcher Versuch doch mit ernsten Schwierigkeiten verbunden, und fast möchte es wie ein Ausdruck der größeren Liebe Gottes zu den Kräften der Natur als zu den Menschen erscheinen, wenn der Mensch sich so unter die Naturgewalten gebeugt sehen muß. Wenn aber die vernichtenden Naturgewalten in Menschenleben hineinbrechen, dann möchte es hinsichtlich der Auswahl wie eine Geltung des Zufalls scheinen. Der Einzelmensch weiß in Wirklichkeit gar nicht, wie nahe er jeweils der vernichtenden Kraft steht oder wie ihn dieser oder jener harmlos scheinender Entschluß dem Tode entgegenführt oder aus einer Gefahr befreit. Die Schicksalslinien kreuzen sich allseitig unberechenbar. Ein Kind, welches, um seinen Weg zu einem bestimmten Ziel zurückzulegen, die Straße kreuzt, wird von einem Automobil überfahren, das — zufällig — die Weglinie des menschlichen Wesens so schneidet, daß ein Sekundenkampf um den Raum entsteht, in dem das Kind als das Schwächere zu Tode kommt; man hantiert mit einem Revolver, von dessen Geladensein man keine Ahnung hat, und das Geschoß aus dem losgehenden Instrument tötet einen gerade in der naturgesetzmäßigen Flugbahn stehenden Menschen; ein räuberischer Mensch geht einsame Wege und sein Opfer soll derjenige werden, der ihm gerade begegnet; ein Sittlichkeitsverbrecher wählt sich zur Vergewaltigung aus spielender Kinderschar das lebendige Wesen, das ihm gerade am nächsten steht und macht es zum Opfer eines Lustmordes; ein harmloser Spaziergänger kommt zu Tode, weil er gerade sich in der Nähe einer Fabrikexplosion befindet; eine Theaterbrandkatastrophe betrifft die Menschen, welche gerade an dem verhängnisvollen Abend den Kunstgenuß gesucht haben: Das sind alles tagtägliche Wirklichkeiten, von denen uns die Zeitungen erschütternde Kunde geben und welche uns nach dem tiefsten menschlichen Empfinden die Frage nach der Liebe Gottes zur Menschheit auf die Lippen drängen.

Den gelegentlichen, wie ein offenkundiges Wunder erscheinenden Bewahrungen von Kindern vor Unglück und Vernichtung, welche dem liebevollen Gedanken des Schutzengels die Unterlage gegeben haben, stehen grauenvolle, an unschuldigen Unmündigen vollzogene qualvolle Verbrechen zur Seite, in denen sich tierische Sinnenlust brutaler Individuen austobt oder durch welche sich gewissenlose Mütter lästig gewordener Kinder gleich eines wertlosen Gegenstandes zu entledigen suchen, nicht ohne das schuldlose Kind bittersten Mißhandlungen und schmählichster Grausamkeit auszusetzen. Der wehrlose, unschuldige Mensch in den Fängen des brutalen Verbrechers: Das ist die Tageskost nicht nur moderner Kriminalistik, sondern jahrtausendalten Menschenleids, dessen Klage, wenn sie sich wohl auch nicht mehr über den Folterqualen mißhandelter, rohen Henkersknechten ausgelieferter Opfer erhebt, doch uns aus immerwiederkehrenden Ereignissen entgegentönt,

in denen der Vollzug des Grausamsten, Furchtbarsten und Unverdienten uns zum problematischen Erlebnis sich gestaltet, dessen tiefster religiöser Kern sich zu der nur mit innerster Erschütterung gewagten Frage verdichtet: Wie steht es um die Liebe Gottes zur Menschheit, in deren Mitte ein gütiger himmlischer Vater trotz Allwissenheit und Allmacht solch fürchterliche Auswirkung brutal-verbrecherischen Treibens zuläßt und Menschen, ohne daß ihnen ein besonderes Maß der Schuld beizumessen wäre, ebenso auch unschuldvolle Kinder zu Opfern roher Gewalttat werden läßt? —

Aber wir müssen in der Skala des Menschenleids die Kreise noch weiter ziehen. Wie ein drakonischer Gesetzgeber tritt dem Menschen das Naturgesetz entgegen und zwingt ihn oft gerade da in enge Schranken der Wirklichkeit, wo der Wille und die gefühlsmäßige Sehnsucht Freiheit und Eigenbestimmung haben möchten. Was der neuzeitliche Ausdruck Milieu umfaßt im weitesten Sinne, das bedeutet für den Einzelmenschen nahezu ausnahmslos Schicksal-gewollte Seinskennzeichnung. Das familiäre Milieu, das rassenhafte, nationale, kulturelle, zeitliche, wirtschaftliche, persönlich-intellektuelle, persönlich-gesundheitliche Milieu: Das alles sind in weitem, bestimmendem Ausmaß für den Einzelmenschen über ihn verhängte Gegebenheiten, mit denen sich keineswegs ohne weiteres Erkenntnis und Gefühl in harmonischem Einklang befinden. Sie enthalten vielfach für den Einzelmenschen die schwersten Hemmungen, die Anhaltspunkte quälender Verzweiflung, in der die suchende Seele vergebens nach einem Ausweg und nach Befreiung schreit. Grausame Tatsachen der Vererbung, Mißgeburt und Entartung, dunkle Nacht des Wahnsinns: Sie alle umgeben wie ein Gewand des Schreckens und der Henkersmacht das Ewigmenschliche, von dessen Leidhaftigkeit oft gar gerade die Besten und Ernstesten den spitzesten Stachel zu spüren bekommen. Genie und Irrsinn ist uns eine geläufige Verbrüderung: Das höchste geistig-Menschliche in eins mit dem Wirrwarr des Wahns? — Es ist, als wenn das Menschliche sich verflüchtigen müßte, je näher sich der Mensch an das Göttliche herandrängt; aber Verflüchtigung des Menschlichen: Wie kann es Irrsinn sein, wenn sich eine liebende göttliche Vaterhand dem Erkenntnissucher, dem Ringer um das Höchste, entgegenstreckt?

Versuchen wir diese erfahrungsmäßige Wirklichkeit, unter der sich uns das Geschick des Einzelmenschen wie die Gestaltung der Menschengemeinschaft in ihrem Zusammenhang mit dem Familiären, der Umwelt und der Zeit widerspiegelt, auf einen Generalnenner zu bringen, so müssen wir uns zu dem Eindruck einer ungeheuren Verkettung von sich schneidenden Entwicklungslinien bekennen, in deren Gewirre der Mensch in seiner Individualität trotz des Persönlichkeitsbewußtseins in entscheidender Abhängigkeit von außer ihm liegenden Bestimmungsfaktoren erscheint, welche seiner Auswirkung freiheitbeschränkende Grenzen setzen und ihn in Konstellationen hineinstellen, welche vielfach den Stempel des Zufälligen trugen, vielfach sein Leben ohne Rücksicht auf die angesponnenen Fäden seiner Lebensbestimmung beenden und über ihn eine Fülle von Leidempfindung ausgießen, zu der der Gedanke der Liebe Gottes zum Menschen anscheinend nur in ein paradoxes Verhältnis gebracht werden kann.

Während die Liebe Gottes als sittlich-religiöse Idee gerade sich an den Einzelmenschen hält und ihm die Verbundenheit mit Gott in Gestalt einer von göttlicher Vaterliebe getragenen Gotteskindschaft zuerkennt, bereiten die Geschehnisse der Wirklichkeit der Anerkennung solcher persönlich abgestimmten göttlich-menschlichen Betreuung Schwierigkeiten. Menge und führendes Genie: Das sind die beiden kennzeichnenden Faktoren des Menschheitsgeschichtlichen; in der Menge ist die Auslöschung der Bedeutung des Einzelmenschen, im Genie die Sublimierung des allgemein-Menschlichen zum überragenden Einzelausdruck enthalten. Während die Menge im Prozeß des Kulturaufstiegs eine

unproduktive Rolle spielt, spricht durch den Mund des Genies die Gottheit in die Menschheit hinein. Damit gerät logischerweise die Gleichheit der Einzelmenschen vor Gott ins Schwanken und ohne die Anerkennung besonderer göttlicher Auswahl unter den Menschen als Mittel göttlicher Willensoffenbarung ist ein aktives Hineinwirken Gottes in den menschengeschichtlichen Werdeprozeß nicht annehmbar zu machen. Gewiß schließen diese Festlegungen nicht die Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses zu Gott im Sinne des Liebesgedankens auf seiten des Menschen aus, mag er nun zu den „Auserwählten" gehören oder nicht; von der Seite Gottes aus gesehen ergibt sich aus der Tatsache der durch Einzelmenschen erfolgenden Gottesoffenbarung und der durch die entscheidende Geltung einzelner Erwählter sich vollziehende Einwirkung Gottes in den geschichtlichen Menschheitsprozeß die **Gnade** als Ausdruck einer in seinen Auserwählten sich verkörpernden besonderen Liebe Gottes, welche sich in geschichtlich-zeitlichen Zusammenhängen offenbart. Unter diesen Gesichtspunkt ist die religiös-geschichtliche Wertung Jesu zu setzen, welche in seiner Sendung nicht nur den Ausdruck höchster menschlicher Vollkommenheit erblickt, sondern das Eindringen des in der Jesusgestalt und in dem mit ihr verwirklichten Christusgedanken verkörperten Gotteswillens in den geschichtlichen Menschheitsprozeß und in das Bewußtwerden menschlich-göttlicher Verbundenheit. Daß aber gerade an diesen erhabenen Träger der Gottesoffenbarung sich die Erfahrung qualvollster Vernichtung, die ergreifende Tragödie des Kreuzestodes und ein Erdenweg tiefsten Leides und verständnislosen Verkennens knüpft, daß gerade der Bekenner innigster Gottesliebe und tiefempfundener Verbundenheit mit dem Inbegriff göttlicher Gerechtigkeit und Vollkommenheit der Machtgeltung menschlicher Lieblosigkeit und enger Parteiinteressen, welche gleich einer dämonischen Gewalt sich gegen das Erhabene und Reine erheben, unterliegen muß: diese Tatsache ist uns als geschichtliche Wirklichkeit und ebenso als Ausdruck einer göttlichen Liebesidee — das sei schon jetzt betont — nur unter einer besonderen Kennzeichnung der Leidesbewußtheit und Leidträgerschaft innerhalb des die Gottesliebe umfassenden Auswirkungskomplexes hinnehmbar. Das ergreifende Gebet des Heilands in Gethsemane: „Vater, ists möglich, so lasse diesen Kelch an mir vorübergehen, doch nicht wie ich, sondern wie du willst", und vielleicht in noch tieferem Grade sein Schrei am Kreuze im Gefühl menschlicher Vereinsamung: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?": Das ist der gewaltigste, in bitterste Herzensqual getauchte Ausdruck des menschlichen Ringens um die Gottesliebe zu den Menschen, deren Wirklichkeit der Glaube des gottinnigen Beters erfassen möchte, wenn die Leidfülle des Augenblicks, der körperliche Schmerz wie die tiefste seelische Erschütterung, das ganze Sein des Einzelwesens zu zerschmettern droht. So stark die positiven Argumente sind, welche uns in der nach einem eine grundlegende psychologische Umgestaltung heraufführenden Bekehrungsakt zutage tretenden Gottinnigkeit eines Paulus, eines Augustinus, eines Franz von Assisi und in der religiös-geistigen Festigkeit eines Luther nach erschütternden Ringen um den Gewinn eines „gnädigen Gottes" fühlbar werden, so nahe führt allemal den gottsuchenden Menschen die Empfindung der Gottesferne als ein Erlebnis ernstester Krisis an die Grenze des Zweifels an der Gottesliebe, in welchen Zusammenhängen sich auch das Walten eines gütigen, befreienden, die Wendung schaffenden Gotteswillens inmitten der Übermacht Leid schaffender Gewalten nach menschlichem Ermessen als erforderlich erweisen mag.

Indessen brach sich schon für das religiöse Judentum die Wucht der in der Gegensätzlichkeit von Leidesfülle, Ungerechtigkeit und Weltelend einerseits und der Gottesliebe und Gnade andererseits empfundenen Paradoxie an der glaubensmäßigen Gewißheit: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken". Entgegen aller verstandesmäßigen Aus-

deutung der Wirklichkeit lautet das religiöse Bekenntnis auf einen Gotteswillen der Liebe und Güte: Das bedeutet ein geistiges Wurzeln in metaphysischen Seinsgründen, eine Ablehnung der Stichhaltigkeit menschlich-logischer Bewußtwerdung als einer Täuschung zu gunsten der Geltung einer Ordnung göttlichen Liebeswillens. Woher diese neue, unsichtbare Ebene? — Nur aus einer Quelle eigenster Art, die ihre Kräfte nicht aus dem zieht, was die sichtbare Umwelt an Eindruck und Empfindungen der Seele zuträgt, kann solches Ahnen stammen, das die Gewißheit der Wirklichkeit eines Ewig-Göttlichen und des Waltens eines göttlichen Liebeswillens über den gesamten Menschheitsprozeß in der Menschenseele groß werden läßt. Nur in der Überbauung der erfahrbaren Wirklichkeit durch einen bis in die Tiefen religiöser Bewußtheit der Menschenseele hinein Geltung beanspruchenden Irrationalismus ist uns die Möglichkeit gegeben, für den Widerspruch zwischen äußerer Lebenserfahrung und innerer Gewißheit der Liebe Gottes zu den Menschen einen Ausgleich geltend zu machen. (Schluß im nächsten Heft.)

Erlesenes.

Die Philosophie des Nikolaus Cusanus[1].

(1401—1464.)

Zwei Themata bilden die Angelpunkte des cusanischen Systems: die menschliche Erkenntnis und das Verhältnis Gottes zur Welt. Vier Stufen des Erkennens werden unterschieden: Zu unterst der Sinn (nebst der Einbildung), der nur verworrene Bilder liefert; über ihm der sondernde, Zeit und Raum setzende, mit der Zahl operierende und Namen gebende Verstand (ratio), der nach dem Prinzip des Widerspruches die Gegensätze auseinanderhält; sodann die spekulative Vernunft (intellectus), welche die Gegensätze miteinander verträglich findet; zuhöchst die mystische, überbegriffliche Anschauung (visio sine comprehensione, intuitio, filiatio), für welche die Gegensätze in der unendlichen Einheit zusammenfallen. Der Gipfel der schauenden Erkenntnis, in der die Seele mit Gott geeinigt wird, da hier selbst der Gegensatz von Subjekt und Objekt hinwegfällt, wird nur selten erreicht, und schwerer ist es, die sinnlichen Gleichnisse und Bilder fernzuhalten, die sich trübend in die Intuition einmischen. Aber eben in der Einsicht dieser Unfaßbarkeit des Unendlichen haben wir die zutreffende Wissenschaft von Gott; dies der Sinn jenes „wissenden Nichtwissens", jener docta ignorantia. Man wird an das salomonische Urteil erinnert: dadurch, daß ich auf die Erkenntnis Gottes als des Unbegreiflichen verzichte, gewinne ich sie!

Der Unterschied der angegebenen Erkenntnisstufen darf jedoch nicht als starrer gefaßt werden: die höhere Stufe begreift die niedere mit in sich und ist bereits in ihr tätig. Der Verstand kann nur unterscheiden, wenn ihm durch die Empfindung Bilder des zu Unterscheidenden gegeben sind, die Vernunft nur vereinigen, wenn ihr der Verstand Getrenntes und zu Einigendes dargeboten hat; und andererseits ist es der Verstand, der im Sinne als Bewußtsein oder Aufmerksamkeit gegenwärtig ist, und die Vernunft, deren Einheit dem Verstande bei seinem Trennungsgeschäfte leuchtet. So stellen die

[1] Aus Richard Falkenberg, „Geschichte der neueren Philosophie von Nik. von Kues bis zur Gegenwart". Neunte Auflage, verbessert und ergänzt von Prof. Dr. E. v. Aster, 749 S. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1927. Preis br. Mk. 18.—, geb. Mk. 20.—.

verschiedenen Erkenntnisweisen nicht unabhängige Grundvermögen, sondern ein System zusammenwirkender und einander fördernder Modifikationen Einer Grundkraft dar. Daß schon bei der sinnlichen Wahrnehmung eine aufmerkende und unterscheidende Verstandestätigkeit beteiligt sei, ist eine vollkommen unmittelalterliche Auffassung; denn die Scholastik pflegte nach dem Grundsatze, daß das Einzelne durch den Sinn empfunden, das Allgemeine durch den Verstand gedacht werde, die Erkenntnisvermögen scharf zu trennen. Ferner mutet der Gedanke, auf den der Cusaner seinen Unsterblichkeitsbeweis stützt, durchaus modern an, daß Raum und Zeit Produkte des Verstandes seien, daher sie dem Geiste, der sie schafft, nichts anhaben können. Denn der Urheber steht höher und ist mächtiger als das Erzeugnis.

Das Geständnis, daß all unser Wissen **Vermuten** sei, soll nicht nur aussagen, daß die absolute oder präzise Wahrheit uns verborgen bleibe, sondern soll zugleich ermuntern, durch immer wahrere Vermutungen uns ihr nach Möglichkeit anzunähern. Es gibt Grade der Wahrheit, die Mutmaßungen sind weder schlechthin unwahr noch völlig wahr. Zum Irrtum wird die Konjektur erst dadurch, daß man sich, der Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis uneingedenk, bei ihr als endgültiger Lösung beruhigt; der sokratische Satz „ich weiß, daß ich unwissend bin" soll nicht zu verzweifelndem Verzicht, sondern zu mutigem Weiterforschen einladen. Immer tiefer einzudringen in das Geheimnis des Göttlichen ist die Aufgabe der Spekulation; die letzte Enthüllung freilich wird uns erst im Jenseits zuteil. Das tauglichste Mittel bietet ihr die **Mathematik** mit dem Begriffe des Unendlichen und den Wundern der Zahlenverhältnisse dar: wie in der unendlichen Kugel Umkreis und Mittelpunkt zusammenfallen, so ist Gottes Wesen über alle Gegensätze erhaben; wie sich aus der Eins die übrigen Zahlen entfalten, so geht auf dem Wege der Explikation das Endliche aus dem Unendlichen hervor. Vor allem wird dem Denar, als der Summe der ersten vier Zahlen, eine beherrschende Bedeutung für den Stufenbau der Welt zugeschrieben: wie sich im menschlichen Erkennen Vernunft, Verstand, Phantasie und Sinnlichkeit verhalten, so verhalten sich in der objektiven Sphäre Gott, Geist, Seele und Körper oder auch Unendlichkeit, Denken, Leben und Sein, ferner die absolute Notwendigkeit Gottes, die konkrete Notwendigkeit des Universums, die Wirklichkeit der Individuen, die Möglichkeit der Materie. Neben dem Quaternar übt auch der Ternar seine Kraft; die Welt gliedert sich in die Stufen der Ewigkeit, der Unvergänglichkeit und der zeitlichen Sinnenwelt oder der Wahrheit, der Wahrscheinlichkeit und der Verworrenheit. Überall spiegelt sich die göttliche Dreifaltigkeit, in der Welt als Erzeugendes, Erzeugtes und Liebe, im Geiste als schöpferische Kraft, Begriff und Wille. Die Dreiheit in Gott wird sehr verschiedenartig ausgelegt: als Subjekt, Objekt und Akt des Erkennens; als schöpferischer Geist, Weisheit und Güte; als Sein, Kraft und Tat; am liebsten als Einheit, Gleichheit und Verbindung beider.

Gott verhält sich zur Welt wie Einheit, Selbigkeit, Komplikation zur Andersheit, Verschiedenheit, Explikation, wie Notwendigkeit zur Zufälligkeit, wie vollendete Wirklichkeit zur bloßen Möglichkeit; doch so, daß die Andersheit an der Einheit teil hat, von dieser ihre Realität empfängt, die Einheit aber die Andersheit nicht sich gegenüber, nicht außer sich hat. Nur als Schöpfer der Welt und in Relation zu ihr ist Gott dreieinig, an sich ist er die absolute Einheit und Unendlichkeit, der nichts als andres gegenübersteht, die alle Dinge ebensosehr ist als nicht ist und die, wie schon der Areopagit lehrte, durch Negationen besser begriffen wird als durch Affirmationen. Es ist wahrer, zu leugnen als zu behaupten, er sei Licht, Wahrheit, Geist, denn er ist unendlich viel größer als alles, was in Worten genannt werden kann, er ist der Unaussprechliche, Unwißbare, der Übereine, der Überabsolute. In der Welt hat jedes Ding ein

Größeres und Kleineres neben sich, Gott aber ist das absolut Größte und Kleinste; nach dem Prinzip der coincidentia oppositorum fällt das absolute maximum mit dem absoluten minimum zusammen. Was in der Welt als konkret Bestimmtes und Einzelnes existiert, das ist in Gott auf einfache und allgemeine Weise, was dort als unvollendetes Streben und sich in allmählicher Entwicklung verwirklichende Möglichkeit vorhanden ist, das ist in Gott vollendete Tätigkeit. Es ist die Wirklichkeit alles Möglichen, das Können-Sein oder Kann-Ist (possest); und da diese absolute Aktualität die Voraussetzung und Ursache alles endlichen Könnens und Tuns ist, darf sie auch als das Können schlechthin (posse ipsum) bezeichnet werden im Gegensatz zu aller bestimmten Kraftäußerung, nämlich zum Sein-, Leben-, Empfinden-, Denken- und Wollen-Können.

So sehr nun auch diese Bestimmungen, im Sinne der dualistischen Anschauung des Christentums, den Gegensatz zwischen Gott und Welt betonen, so wird er doch anderwärts vielfach zugunsten einer auf die Neuzeit hinausweisenden pantheistischen Ansicht gemildert, ja geradezu verleugnet. Neben der Behauptung, es bestehe gar keine Proportion zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, findet sich unbefangen die ihr offen widersprechende, Gott überrage um ebensoviel die Vernunft, wie diese den Verstand, dieser die Sinnlichkeit, oder er verhalte sich so zum Denken, wie das Denken zum Leben, das Leben zum Sein. Und noch Kühneres spricht Nikolaus aus, wenn er das Universum einen sinnlichen und veränderlichen Gott, den Menschen einen menschlichen Gott oder eine menschlich kontrahierte Unendlichkeit, das Geschöpf einen geschaffenen Gott oder eine endliche Unendlichkeit nennt, damit andeutend, daß Gott und Welt im Grunde wesensgleich und nur die Form ihrer Existenz verschieden, daß es dasselbe Sein und Tun sei, das sich in Gott auf absolute, im System der Kreaturen auf relative und begrenzte Weise darstelle. Was den Cusaner vom Dualismus zum Pantheismus hinlockte, waren vor allem drei moderne Gedanken: die Unendlichkeit des Universums, der Zusammenhang alles Seienden und der allumfassende Reichtum der Individualität. Auch dem Weltall kommt Unendlichkeit zu, nur daß die seinige nicht eine absolute, außerräumliche und überzeitliche, sondern eine abgeschwächte, konkrete ist, nämlich unbegrenzte Ausdehnung im Raume und unendliche Dauer in der Zeit. Ebenso ist es Einheit, aber keine über Vielheit und Verschiedenheit schlechthin erhabene, sondern eine in Vielheit gegliederte und durch sie getrübte Einheit. Aber auch das Individuum ist in gewissem Sinne unendlich, denn es trägt alles, was ist, in seiner Weise in sich, spiegelt die ganze Welt von seinem beschränkten Standpunkte, ist eine abgekürzte, zusammengezogene Darstellung des Universums. Wie die Leibesglieder, Auge, Arm und Fuß, in innigster Wechselwirkung miteinander stehen und keines das andere entbehren kann, so ist jedes Ding mit jedem verknüpft, von ihm verschieden und doch mit ihm übereinstimmend, enthält alle übrigen und ist in ihnen enthalten. Alles ist in allem (Anaxagoras), denn alles ist im Universum und in Gott, wie Universum und Gott in allem. In erhöhtem Maße ist der Mensch ein Mikrokosmus (parvus mundus), ein Spiegel des Alls, da er nicht bloß, wie die übrigen Wesen, alles Existierende tatsächlich in sich hat, sondern von diesem Reichtum weiß, ihn zu bewußten Bildern der Dinge zu entwickeln vermag. Und dies eben macht die Vollkommenheit des Ganzen und der Teile aus, daß das Höhere im Niederen, die Ursache in der Wirkung, die Gattung im Individuum, die Seele im Körper, die Vernunft in den Sinnen ist und umgekehrt. Vervollkommnung ist nur Aktivierung eines potentiellen Besitzes, Entfaltung von Anlagen und Erhebung des Unbewußten ins Bewußtsein. Hier haben wir den Keim der Philosophie des Bruno und des Leibniz.

Wie in der Gotteslehre des Cusaners das Ringen zweier Tendenzen, einer christ-

lich dualistischen und einer modern pantheistischen, bemerkbar wurde, so tritt noch an vielen anderen Punkten ein dem Denker selbst nicht zum Bewußtsein gekommener Kampf zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Weltanschauung für den Betrachter deutlich zutage. Wir können diesen interessanten Zwiespalt nicht ins einzelne verfolgen und wollen nur im groben die Ansätze des Neuen von den Resten des Alten absondern. Modern ist sein Interesse für die alten Philosophen, von denen ihn Pythagoras, Platon und die Neuplatoniker besonders fesseln. Modern sein Interesse für die Naturerkenntnis (er lehrt nicht nur die Unendlichkeit der Welt, sondern auch die Erdbewegung), seine Hochschätzung der Mathematik, die er freilich vielfach nur zu einer spielenden Zahlensymbolik benutzt, sein Optimismus (die Welt ein Abbild des Göttlichen, jedes Ding in seiner Art vollkommen, das Schlechte nur ein Zurückbleiben auf dem Wege nach dem Guten), sein Intellektualismus (das Erkennen die Urtätigkeit und Hauptaufgabe des Geistes, der Glaube ein unentfaltetes Wissen, das Wollen und Fühlen ein selbstverständlicher Nebenerfolg des Denkens; die Erkenntnis eine Zurückführung des Geschaffenen zu Gott als seinem Ursprung, somit das Gegenstück der Schöpfung), modern die Form und Verwendung, zu der hier der stoisch-neuplatonische Begriff der Individualität gelangt, der Gedanke der Entwicklung und die idealistische Anschauung, welche die Gegenstände des Denkens zu Produkten desselben macht. Der letzteren tritt allerdings hemmend die Nachwirkung des Nominalismus entgegen, der die Begriffe des Geistes nur für abstrakte Nachbilder, nicht für Urbilder der Dinge gelten lassen will. Auch hat explicatio, evolutio, Auswicklung noch nicht überall die heutige Bedeutung der Entwicklung, des Fortschritts zum Höheren. Sie bezeichnet ganz neutral die Erzeugung einer Vielheit aus einer Einheit, in der sie eingeschlossen lag, gleichviel, ob die Vielheit und ihr Hervorgang eine Förderung oder Abschwächung bedeute. Meist repräsentiert sogar die Einfaltung, complicatio (die übrigens immer den Sinn des anfänglichen Keimzustandes, nicht auch, wie bei Leibniz, den der Rückkehr in denselben hat), den vollkommeneren Zustand. Die Hauptbeispiele für das Verhältnis der Ein- und Auswicklung sind die Prinzipien, in denen die Wissenschaft, die Eins, in der die Zahlen, der Geist, in welchem die Erkenntnisakte, Gott, in welchem die Kreaturen eingefaltet sind und aus denen sie expliziert werden. So unklar und ungeschickt nun auch diese Verwendung des Entwicklungsbegriffs erscheinen mag, so ist doch unstreitig ein Neues und Vielversprechendes entdeckt und ein freudiges Bewußtsein seiner Fruchtbarkeit vorhanden. Von den zahllosen Zügen dagegen, die aufs Mittelalter zurückweisen, mag nur der breite Raum erwähnt sein, den die Spekulationen über den Gottmenschen (das ganze dritte Buch der „gelehrten Unwissenheit") und über die Engel einnehmen. Doch ist darin eine Wandlung zu erkennen, daß Irdisches und Göttliches in den innigsten Bezug gesetzt werden, während sie z. B. bei Thomas von Aquino zwei völlig getrennte Welten bilden. Kurz, die neue Weltanschauung erscheint beim Cusaner noch allenthalben gebunden durch die des Mittelalters. Anderthalb Jahrhunderte vergingen, bis unter den Händen des kühneren Giordano Bruno die inzwischen morsch gewordenen Fesseln brachen.

Japan und das japanische Drama[1]).

Soll man nach zehnjährigem Aufenthalt in diesem Lande noch immer ein Fremdling bleiben! Dem Neuangekommenen erscheint die Landschaft, die zu jeder

[1]) Aus Maria Piper, Die Schaukunst der Japaner. Verlag Walter de Gruyter u. Co., Berlin 1927. S. 1—14. (204 S. 112 Abb.; Preis steif br. Mk. 12.—)

Jahreszeit so ziemlich das gleiche Gesicht bewahrt, schön und lieblich, unaufdringlich und sanft. Wie ein Bilderbuch, in dem er nach Laune und Gelegenheit blättern mag. Denn die Übergänge markieren sich nur durch andere Schattierungen und neue Farbflecke. Der Bildgrund bleibt derselbe. Ein Dauergrün von Koniferen, Kampferbaum und Lorbeer. Und die Luft behält stets ihre wundervolle Sichtigkeit, welche die fernsten Dinge des Horizonts dem Auge näher zu rücken scheint als anderswo.

Im Vorfrühling blüht hauchzart wie ein Schneeflockentraum am kahlen Ast die Pflaume. Im April sind ganze Alleen mit den rosa Gazeschleiern der Kirschblüte überzogen. Im Juni bedeckt noch frühlingsgrüner Flaum die quadratischen Reisfelder. Des Dorfes graue Strohdächer kuscheln sich an den Saum eines federzarten Bambuswäldchens. Kiefern, die Stürme der Jahrhunderte zu wildverwegenen Formen gebogen haben, strecken schützende Äste über wuchtig ausladende Tempeldächer, die stumpfgrau sind wie herabgesunkene Gewitterwolken. Und immer wieder taucht die kriegerische Silhouette dieser heraldischen Bäume auf. Als wären sie zu Wächtern in einer wundersam anmutigen Gartenlandschaft bestellt. Grüne Bergkegel umrahmen Meeresbuchten. Auf spiegelglatter Fläche warten regungslos in dichtgedrängten Scharen tausend weiße Segel auf die Mittagsbrise. Im Herbst ist Brokatgefunkel des farbigen Ahorns in das Dauergrün verwebt. Und Hofdame Chrysantheme prangt in jedermanns Ziergarten. In stolzer Parade zu herrlichsten Farben und Formen hochgezüchtet in den kaiserlichen Gärten oder als einzelne Freudenspenderin in des armen Mannes Blumentopf. Winter hat rosig überhauchten Abendhimmel und blauviolette Fernen und ist wie ein dunstig zarter Vorfrühling, der eine Kamelhaardecke über die sanfte Busenschwellung der Sommerberge deckt. Die japanische Landschaft bleibt unaufdringlich, still und beruhigend wie ein Bild. Mit feinen Farbenzusammenklängen einer Symphonie des Blaugrünen, in sanftbewegtem Rhythmus von Hügel und Buchten.

Das Auge des Beschauers gibt sich entzückt dem Anblick dieser harmonischen Formen und reinen Linienführung hin. Doch das Herz bleibt leer. Kein Widerhall wird laut. Die Landschaft gibt immer nur wieder, was der Mensch in sie hineinlegt. Denn alles Große und Schöne geht doch nur von der Menschenseele aus. Wie anders ist es in der Heimat, wenn das Herz mitsingt und mitklingt, voll von den vielen Nebenempfindungen, die der Anblick des vertrauten Bildes auslöst! Hier genießt der kalt betrachtende Ästhetiker, doch dem phantasiebeschwingten Enthusiasten bleibt die Landschaft etwas schuldig, weil er das Herz des Landes nicht schlagen hört. Es bleibt die Fremde, die sich ihm verschließt.

Auch in rein äußerlicher, bodenpolitischer Beziehung. Denn der japanische Staat weist den Ausländer auf die Schwelle eines Fremddaseins. Wohl gestattet er ihm, sich für eine gegebene Anzahl von Jahren eigenen Grund durch Pacht zu erwerben, doch Dauersiedler kann er nie werden und ist gezwungen, sei es in der Hauptstadt oder in den grauen Städten der Küste, zwischen den sich freilich immer mehr europäisierenden Bürgern des Landes ein Sonderdasein zu führen. Eine Schwebeexistenz.

Was nun hinter dem Horizont der europäischen Zivilisierung, hinter dem Jahr der Eröffnung dieses Landes liegt, scheint fremd, fern, versunken, obgleich kaum ein Menschenalter seitdem verstrichen ist. Wer nun um sich schauen und tiefer dringen, wer die Innenseite der Dinge nach außen kehren möchte und wer nicht gewillt ist, sich außerhalb seiner vier Wände für die Dauer eines unabsehbar langen Aufenthalts in diesem Lande auch ein seelisches Fremddasein aufzwingen zu lassen, sucht auf verschiedenen Wegen eine innere Zugehörigkeit zu erlangen.

Sucht der Fremde die Freundschaft des Japaners, so wird er noch immer ent-

täuscht sein. Denn bei dem heutigen Japaner, der hartnäckig bestrebt ist, sich europäische Kulturdinge anzueignen, ohne schon genügende auswählende Einsicht und Kritik zu besitzen, entbehrt er die Basis und Vorbedingung einer Freundschaft: das seelische Gemeingut.

Die moderne japanische Seele ist gespalten. Die eine Hälfte untersteht dem Zwang alter Traditionen, die andere strebt gewinnsüchtig in die Zukunft und sucht ihr Heil für Land und Leute auf gänzlich maschinell-zivilisierten Wegen. Eine Elite der japanischen Geister fügt Bausteine der empirischen Forschung aufeinander. Die Gegenwart zeigt das Zerrbild, das infolge der allzu gewaltsamen Aufpfropfung einer fremden Zivilisation auf die vorhandene landeseigentümliche Kultur entstanden ist, ohne daß bisher weder eine Assimilierung des Fremden mit dem Einheimischen stattfand, die ein einheitliches Kulturbild hätte prägen können, noch ein enges Verwachsen fremder Anschauungen mit den angestammten Sitten und Ideen imstande gewesen wäre, die Spaltung im Wesen des Japaners zu einem harmonischen Ganzen zu verdichten. Der heutige Japaner ist mehr denn je ein Anpasser und als Sprößling einer Übergangszeit gezwungen, in Halbheit zu leben.

Der Fremde merkt bald, daß die lächelnde Zuvorkommenheit des Asiaten keine Brücke ist, die seinem ernsten Werben standhalten würde. Tradition ist die Seelenbildnerin des Japaners und gleichzeitig Halfter und Zaumzeug für seine menschlichen Empfindungen und Seelenregungen. Die jahrhundertelang geübten Regeln des guten Tons schreiben eine ganze Phraseologie der Höflichkeit vor, die sich im Gebrauch zu leeren Redensarten abgenutzt hat. „Dein Gesicht soll wie ein Frühlingstag sein", lautet ein uraltes Gebot. Darum verbirgt die Maske des Lächelns ebensogut Geringschätzung, Ärger und Verachtung wie Kummer und Leid. Die erstgenannten Affekte nicht offen zutage zu tragen, gebietet kluge Vorsicht, während die traurigen Gemütsbewegungen aus purer Höflichkeit unterdrückt werden, um den Mitmenschen den Eindruck fremden Kummers zu ersparen. Daraus folgert, daß der Fremde im Anfang seines Verkehrs mit Japanern oft stutzig wird und sich eines Mißtrauens nicht erwehren kann. Unter dem Lächeln die Wahrheit zu entdecken, ist möglich durch Einfühlungs- und Kombinationsgabe und nach liebevollem, vorurteilslosem Studium der japanischen Psyche.

Scheinen nun die liebenswürdigen Umgangsformen des Japaners dem Fremden wohlwollendes Entgegenkommen zu bezeugen, so stößt er dennoch bald auf den Kern des japanischen Wesens, der glatt, schroff, selbstbewußt und hochmütig ist, verhärtet durch angestammtes Mißtrauen, das aus der fremdenfeindlichen Abschließungspolitik der drei Jahrhunderte währenden Tokugawa-Dynastie herrührt. Eben dieses Mißtrauen und der Mangel an Phantasie und an Einfühlungsfähigkeit in die fremde europäische Wesensart sind die Ursache dafür, daß der Japaner kälter erscheint, als er sein mag. Und sein starkes Geltungsstreben, das stets darauf Bedacht nimmt, sich durch maskiertes Wesen und zu nichts verpflichtende Höflichkeit zu sichern, läßt in den freundschaftlichen Beziehungen zum Ausländer eine auf gegenseitiges Vertrauen gegründete, herzenswarme Abgestimmtheit vermissen. Aus ebengenanntem Grunde wird der Japaner im Verkehr mit Fremden durch die Furcht, Ungeschicklichkeiten zu begehen, sich lächerlich zu machen und demzufolge geringschätzig angesehen zu werden, dermaßen beengt, daß er es nie wagen würde, sich wie jener impulsiv und gefühlsmäßig zu geben und darum lieber hinter der Deckung höflichen Entferntseins verharrt.

Vielleicht ist auch das Benehmen des Europäers, der seinen Überlegenheitsdünkel vor dem feinfühlenden, empfindlichen Asiaten nur schlecht zu verbergen weiß, der mit

dem ganzen Rüstzeug seiner ihm superior erscheinenden Zivilisation in fremden Kulturländern so gern als Besserwisser und Verbesserer auftritt, nicht dazu angetan, um den Japaner aus seinem Gehege herauszulocken.

Sucht der Fremde die japanischen Frauen in der Absicht, sich Zugang zur verschlossenen japanischen Seele zu verschaffen, so findet er weibliche Reize, den Charme graziöser Unterwürfigkeit und ein bequemes Hauswesen, dessen Willfährigkeit sich gesicherte Lebensumstände zu erkaufen sucht. Die Töchter der höheren Stände haben sich bis auf wenige Ausnahmen bisher dem Fremden versagt. Nur das Mädchen aus dem Volk gesellt sich ihm zu. Das Zustandekommen legitimer Mischehen aus gleicher bürgerlicher Sphäre scheitert an dem Mangel an Vertrauen von seiten des japanischen Mädchens oder dessen Eltern, an der ihnen oft unbewußt innewohnenden Geringschätzung, die von alters her gegen alles Fremde gezüchtet wurde. Das Mädchen vermißt beim Fremden die Gemeinsamkeit der Herkunft. Es kennt sich nicht in ihm aus. Es weiß nicht, worauf es ein Vertrauen zu ihm aufbauen kann. Die weibliche Seele liegt noch tiefer in der Vergangenheit begraben als die des japanischen Mannes. Die Frau ist durch Erziehung enger in die Sitte des Hergebrachten verstrickt. Der Mann hat ihr Gesetz geschaffen und sie noch nicht davon befreit. Die Fälle der Emanzipation sind vereinzelt.

Solange die Vergangenheit sich dem Ausländer verschließt, bleibt er fremd und auf der Schwelle. Darum wird mancher versuchen, auf geistigem Wege eine Brücke zur Vergangenheit zu schlagen. Er wird suchen, sie zu erfassen und sich in ihr zurechtzufinden, um sie solchermaßen in der Vorstellung neu zu gestalten und durch Assimilierung des so Geschauten die Lücke ausfüllen zu können. Ein derartiges Vorgehen verlangt die Kenntnis japanischer Literatur- und Geschichtswerke. Wären sie nicht Bücher mit sieben Siegeln, könnten sie dem Fremden den Zutritt zur Vergangenheit wohl erleichtern. Sie gehören jedoch dem Reich hinter dem Gitter der chinesischen Schriftzeichen an, hinter dem der Wortsinn versteckt liegt. Das geistige Auge des Sinologen mag sie nach jahrelangem Bemühen einsaugen. Aber oft steht auch dann noch dem Sinn die Seele fern und bleiben sie tote Wortsymbole.

Der große Knotenpunkt der japanischen Vergangenheit, in den alles Geschehen einmündete und der den Nachkommen Blickrichtung gibt, ist die Stätte der Toten. Berghaine mit ihren gewaltigen Zedern und weihrauchérfüllte Tempel, die wiederum Andachtsstätten zum Gedächtnis der Toten sind. Ist der Fremde, hingegeben an die raunende Heimlichkeit solcher Stätten — wo nur das weihevolle Rauschen uralter Koniferen die Stille bei Namen zu nennen wagt —, dem Zauber tausendjähriger Heldengräber erlegen, so findet er dasselbe, was dort wie ein Hauch uralte Stätten umgeistert und den alten Dingen wie ein Duft anhaftet, der eine Beklommenheit verursacht, wie sie wohl von Reliquien ausgehen mag — Abend für Abend nirgends woanders als im Theater zu einem deutbaren zweiten Leben erstanden.

Dorthin wird auch der Fremde eines Tages seine Schritte lenken, wird von der Menge geschoben, staunend in die farbenflammende, lichterfunkelnde Straße von Tausendundeinenacht gelangen, wo Schnüre mit bunten Fähnchen kreuz und quer von einer Straßenseite zur andern gezogen sind, wo auf den Reklamebildern der Theater kriegerische und feierliche Gestalten in seltsamer Gewandung erhabene und schauerliche Gebärden ausführen und wo über den Buntheiten der Bilder ein dunkler Giebel in schwerem Ernst sinnt. Dorthinein wird er gehen. Mit einem Schlage wird das Licht erlöschen, der Vorhang beiseite gezogen werden und im Rampenlicht die Vergangenheit heraufsteigen. Blutwarm und ereignisreich — farbenprächtig und

gemessen zeremoniell — glanzvoll und unerhört lebenswahr. Und wird die sanfte Glut der Vaterlandsliebe des japanischen Zuschauers zu heller Begeisterung anfachen.

Im Banne der Gestaltungskraft des Schauspielers stehend, wird der Zuschauer das Geschick von Gestalten aus längstvergangenen Zeiten erleben, deren Gräber in jenen verschwiegenen Tempelhainen Zeugnis von ihrem Erdendasein geben. Nur Momentbilder und Höhepunkte ihres Lebens werden in loser Zusammensetzung gespielt. Bei häufigem Schauen verwischen sich die Verkittungslinien. Der Zuschauer fühlt sich in die Vergangenheit zurückversetzt. Und auch der Fremde erblickt den Samurai, den geistigen Träger des feudalen Zeitalters, wie er sein Geschick ablebt und wie er stirbt. Aus der vom Schauspieler gegebenen Verkörperung des Buschidō — Weg des Kriegers — in dem Typus des Samurai vermag der Zuschauer der Individualität Gewalt zu geben. Dank der suggestiven Wirkung der altjapanischen Theaterkunst hält die Illusion der Bühne stand. Das Land ist dem Fremden vertraut geworden. Er spürt den Herzschlag Alt-Japans und vermag die Atmosphäre des Mittelalters in die Landschaft zu übertragen und sie mit den Heroen der Vergangenheit zu bevölkern.

Das klassische Drama, wie es bis jetzt noch auf der Kabuki-Bühne, dem vornehmen Stiltheater Japans, dargestellt wird, dient in erster Linie als Rahmen und Hintergrund für die Kunstentfaltung des Schauspielers. Meistens werden nur einzelne Dramenakte, welche die dramatischen Höhepunkte enthalten, wie etwa die Steigerung der Spannung bis zum Entladungspunkt, die Aufdeckung eines Komplotts oder der Sühne- und Opfertod, um ihrer darstellerischen Wirkung willen, aufgeführt. Das alt-japanische Drama ist rein darstellerisches Objekt.

Der Inhalt des bürgerlichen Dramas — Sewamono — ist dem täglichen Leben entnommen, und die Texte der Geschichtsdramen — Jidaimono — sind eben nur geschichtliche Überlieferungen, die für die Bühne zweckentsprechend mit szenarisch und dramatisch wirksamer Verbrämung bearbeitet worden sind.

Die Sittengesetze des alt-japanischen Ritterstandes und Bürgertums schreiben auch der Handlung des Dramas Norm und Grenze vor. Überall im Leben der Japaner sind Schranken und Grenzen gesetzt. Von alters her dem Wortlaut nach festgesetzte Satzungen des guten Tons in der Familie und in der Gesellschaft und ebenfalls ungeschriebene Forderungen des Taktes und der Herzenshöflichkeit gilt es zu befolgen. Tradition ist Seelenbildnerin des Japaners. Der Bühnenmensch untersteht denselben Geltungen und Satzungen, denn das japanische Theater ist inhaltlich der genaue Abklatsch des Lebens mit der tendenziösen Zugabe, erzieherisch aufs Volk zu wirken. Das Theater wird auch Haya Gakumon — leichtfaßliche Wissenschaft — genannt, weil im alten Drama das gute Beispiel dem Volk in leicht faßlicher, anregender Form vor Augen geführt werden sollte. In einer Form, die ihre große Anziehungskraft aufs Volk seit Jahrhunderten in ungemindertem Maße beibehalten hat. In jeder Regung des öffentlichen Lebens, soweit man es in die Vergangenheit zurückverfolgen kann, wird die Volksgemeinschaft aus Gründen des staatserhaltenden Prinzips auf die Ideale der Vasallentreue, der Aufopferungsfähigkeit und der Rücksichtnahme auf den Mitmenschen hingewiesen.

Die folgenden vier Gebote, der Tugendlehre des Konfuzius entnommen, beherrschten das Leben jedes einzelnen und gaben ihm seine sittliche Direktive:

Erstens: Das Gebot der Vasallen- und Untertanentreue — Chūgi —.

Zweitens: Das Gebot der Kindespflicht und des Gehorsams gegen die Eltern — Kōkō —.

Drittens: Das Gebot der Nächstenliebe — Ninjō —,
Viertens: Das Gebot, die Sitten und Vorschriften der Gesellschaft zu befolgen — Giri —.

Der tragische Höhepunkt der bürgerlichen Dramas — Sewamono — erwächst aus den Konflikten zwischen menschlicher Schwäche und den drei letzten Geboten und zeigt den Menschen im Zwiespalt zwischen Liebe und Pflicht. Die Verherrlichung der Vasallentreue bildet den Stoffkern des **historischen** Dramas. Die verschiedensten, zur Dramenverarbeitung sehr geeigneten Konflikte und tragischen Schlußfolgerungen ergeben sich aus folgenden Pflichtgeboten des Samurai: Die Hintansetzung aller persönlichen Wünsche und Familienrücksichten gegenüber der ersten Pflicht des Samurai, seinem Herrn die Treue zu bewahren, ein gegebenes Wort zu halten, mit dem eigenen Leben oder dem des eigenen Kindes für das Leben des Herrn oder Fürstenkindes einzutreten. Die Selbstentleibung vorzunehmen, zur eigenen Ehrenrettung, als Sühne für ein Versehen oder um an das Gewissen eines pflichtvergessenen Herrn zu appellieren, und schließlich, den Tod des Vaters oder des Herrn an dessen direktem Mörder oder an dem Urheber zu rächen.

Außer diesen hauptsächlichen, hervorstechenden Geboten schreibt das Bushidō — Weg des Kriegers — dem Samurai noch viele feine Herzenspflichten und Etikettenregeln vor. Auch die schöne Pflicht der Ritter des heiligen Gral hat den japanischen Samurai oft in Zwiespalt versetzt und in die folgenschwere Lage gebracht, Mitleid und Großmut — Nasake — auf Kosten eines anderen Gebotes auszuüben. Die aus diesen Konflikten erwachsende Schlußfolgerung der Selbstentleibung als Sühne für die vernachlässigte Pflicht oder in minder ernsten Fällen die Flucht ins Kloster hat den wahren Samurai niemals von der Ausübung der edlen Tat zurückgehalten.

Die pessimistische Weltanschauung des ritterlichen Mittelalters Japans, das bis in das Jahr 1853 reichte — als die japanische Regierung angesichts der amerikanischen Kriegsflotte des Commodore Perry in der Bucht von Yedo unter dem Druck der Übermacht ihr Land den Fremden erschließen mußte — und die immanente Todesbereitschaft eines jeden Samurai, ob Vasall ob Lehnfürst, verleiht den farbenprächtigen, glänzenden Zeitgemälden auch ohne das Hinzukommen blutiger Geschehnisse einen melancholischen und düster verhangenen Hintergrund.

Die stereotype Wiederkehr des Motivs der Vasallentreue — Chūgi — und der kindlichen Pietät — Kōkō — zusammengefaßt in einen Begriff — Chūkō — die Ähnlichkeit der Konflikte, welche immer nur aus dem krassen Zusammenprall menschlicher Schwächen mit den Gesetzesschranken erfolgen, geben dem Inhalt von vornherein etwas Starres, Monotones und Synonymes. Das stets als Beispiel gesetzte ethische Ideal der ehernen Pflichterfüllung und die wenigen Schlußfolgerungen, welche ein konsequenter Verlauf der Handlung unter strenger Berücksichtigung der sittlichen Gebote zuläßt und die gemeinhin auf Selbstmord oder Flucht ins Kloster hinauslaufen, lassen dem Dramenschreiber nicht viel Möglichkeiten zu abwechslungsreicher Ausdeutung des Materials.

Die Etiketten- und Kostümfrage prägt das historische Kolorit und zwar mit solcher Echtheit und Treue im Zeitgeist, daß man meint, das Zubehör sei dem kulturhistorischen Museum entnommen.

In einer historischen Theatervorstellung entzückt den japanischen Zuschauer das Wiedersehen mit altbekannten Freunden. Da ist Matsuōmaru, Yuranosuke, da ist Moritsuna, unverkennbar an ihrer Haltung, an ihrem Kostüm, welches das gleiche ist

auf einer Vorstellung in Tōkyō oder Ōsaka vor zwanzig oder vor hundert Jahren, und woran man sie auf den alten Holzschnitten wiedererkennt.

Die bewegten Lebensschicksale der historischen Helden liefern schon an sich verwendbares Dramenrohmaterial. Mehr braucht das japanische Theater nicht. Um auf das Volksgemüt einzuwirken, bedarf es keiner hohen dichterischen Qualitätsforderungen, keiner fernweisenden, symbolisierenden Übertragung oder besonderen Problemstellung. Der historisch feststehende Charakter muß vom Schauspieler gewahrt bleiben. Das Volk kennt die Vor- und Nachgeschichte seiner Helden in- und auswendig. Die Neugierde — was kommt nun — oder die Spannung — wird der Held gerettet, werden die Liebenden vereint — fällt fort und lenkt nicht ab von dem vollen geruhsamen Genuß des Schauens. Der darstellerische Vorgang allein ist es, der den japanischen Zuschauer fesselt, den er bis ins kleinste seiner bildhaft wirkenden Gruppenbildung verfolgt, der in Gesten und Bewegungen auseinanderfallend und in die Handlung übergehend, sich doch immer wieder beim Szenenschluß zur Bildwirkung zusammenschließt. Treu im historischen Sinne muß die Darstellung sein, glaubhaft und durch Prägnanz und Treffsicherheit der Ausdrucksmittel lebendig, lebenswahr und überzeugend.

Die japanische Literaturgeschichte hat nur wenige Namen von Dramendichtern aufzuweisen. Das kennzeichnet auch schon die geringe Werteinschätzung der Bühnenliteratur von seiten der Japaner. Oft haben die Schauspieler irgendeinen Roman für die Bühne zurechtgestutzt und ihre Glanzrollen sich selber sozusagen auf den Leib geschrieben. Die Bühnentexte der klassischen Dramen, in der Form, wie sie heute aufgeführt werden, sind nicht als Buch erschienen, sondern existieren größtenteils nur im Manuskript als Eigentum der Theatergesellschaft, so daß ein Studium der japanischen Dramen auch nur auf dem Wege des Theaterbesuchs vorgenommen werden kann.

Als einzige berühmte Ausnahme unter den Dramenschreibern muß Chikamatsu Monzayemon genannt werden, dessen Ruhm seinen Tod schon um zwei Jahrhunderte überdauert hat, und dessen Dramen noch heute als Hauptzugstücke des Repertoires gelten. Wegen ihrer gewählten, wortspiel- und symbolreichen Sprache sind sie von Literaturfreunden geschätzt und als treuer Spiegel der damaligen Zeit für die Nachwelt von Bedeutung.

Daß auch Chikamatsu sich die sensationslüsterne Neugier des Publikums zunutze zu machen verstand, geht aus der Art und Weise hervor, wie er sein Material zu den Dramen zusammentrug. Das Gerücht verschaffte es ihm und die Skandalchronik des Tages. Erzählte man sich doch von ihm, daß er auf dem nächtlichen Heimweg in seiner Sänfte ein eben gehörtes tragisches Begebnis, das mit dem Liebesdoppelselbstmord — Shinjū — des Papierhändlers Jihei und des Freudenmädchens Koharu in dem Dorfe Amijima endete, brühwarm zu einem Drama unter dem Titel: Shinjū Ten no Amijima — die heilige Strafe in Amijima — verarbeitete. Daß solche und ähnliche Stücke, die oft schon wenige Wochen nach dem stattgefundenen Ereignis aufgeführt wurden, eine besondere Zugkraft für die Masse des Volkes besaßen, ist nicht verwunderlich. Sinhjū Ten no Amijima ist ein Zugstück ersten Ranges durch zwei Jahrhunderte geblieben, was als unumwundenes Kriterium der dichterischen Begabung des Verfassers zu gelten hat.

In ähnlicher Weise entstand im Jahre 1748 das große, bei weitem berühmtere Drama Kanadehon Chūshingura oder „das Schatzhaus der Lehnstreuen", ein Nationalepos der Japaner, das mit allen historisch getreuen Einzelheiten einer im Jahre 1703 stattgefundenen Begebenheit — der Vendetta der siebenundvierzig Vasallen — von Takeda Izumo und zwei Mitarbeitern niedergeschrieben wurde und heute noch in

derselben Fassung den Theatern ein volles Haus sichert. Über dieses Ereignis sind dicke Bände von Romanen und Dramen geschrieben worden, denn das Ideal der Vasallentreue hat sich in der ganzen japanischen Geschichte am glorreichsten in dem Racheakt der Siebenundvierzig manifestiert. Heute noch rauchen die täglichen Opferkerzen an den Grabmälern der Siebenundvierzig Getreuen zu Füßen des Grabsteins ihres Herrn Asano Takumi no Kami des Daimyō von Akō, dessen gewaltsamen Tod von eigener Hand sie im Jahre 1703 unter Anführung des fürstlichen Güterverwalters Ōishi Kuranosuke, im Stück Ōboshi Yuranosuke genannt, an dem Urheber rächten. Zur Strafe für diesen unvermeidlichen Friedensbruch mußten sie ein paar Tage später den ritterlichen Freitod an sich selbst vollziehen. Schon nach wenigen Monaten gelangte der erste Dramenversuch über dieses Ereignis zur Aufführung.

Der Anachronismus, den man, wie in Chūshingura, häufig in andern Geschichtsdramen findet, beeinträchtigt den Gesamteindruck und das einheitliche historische Kolorit keineswegs. Er ist wohlweislich vom Verfasser angewandt worden aus Rücksicht auf oft noch lebende Familienmitglieder seiner Helden, um die allzu grelle Tatsachenwirklichkeit zu verschleiern oder um nicht mit der Zensur in Konflikt zu geraten.

Bücherbesprechungen.

Philosophie.

Bruno Bauch, Die Idee. Verlag Emmanuel Reinicke, Leipzig, 1926. Preis geb. Mk. 10.—.

Es ist bezeichnend für das philosophische Streben unserer Tage, daß man sich nicht mehr mit der bloßen Analyse gegebener Tatbestände zufrieden gibt, sondern daß man fortschreitet zu umfassenden Synthesen. Von der Betrachtung der einzelnen Seiten und Teile des Seins wendet sich der Erkenntniswille den Problemen der Welttotalität zu. Diese Richtung auf Einheit und Ganzheit bildet nun auch den charakteristischen Grundzug des neuesten Werkes von Br. Bauch. Gewiß erweist sich Bauch, besonders in seinem großen Buche über „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit" auch als Meister der Analyse, aber diese ist nie Selbstzweck, er unterscheidet nur, um wieder zu verknüpfen. Seine Untersuchungen über das Wesen der Idee dienen gerade dem Ziel, die verschiedenen Gedankenfäden, deren Aufdeckung ihm in jener Arbeit gelungen war, zu systematischer Einheit zusammenzuschließen.

Dabei ist sich Bauch dessen klar bewußt, daß wir in all unserem Denken Erben einer großen Vergangenheit sind, die stets von neuem Berücksichtigung verlangt. Das soll nicht heißen, daß originale Leistungen unserm Geschlechte versagt sein müßten. Gerade Bauchs eigenes Schaffen wäre ein vollgültiger Gegenbeweis gegen eine solche Meinung. Aber da er seine Ergebnisse in fortlaufender Auseinandersetzung mit den Gedanken der Früheren gewinnt, bekommen wir, abgesehen von ihrer sachlichen Bedeutung, gleichzeitig auch einen Eindruck von ihrer geschichtlichen Stellung. Sie erweisen sich als geradlinige Weiterführung des von Plato, Kant und Hegel erarbeiteten philosophischen Gehalts.

Wir müssen uns nun freilich darauf beschränken, einige wesentliche Gesichtspunkte herauszugreifen. Die Idee ist keine Realität, weder im transzendent-metaphysischen noch im psychologischen Sinn. Aber deshalb ist es nun doch nicht richtig, sie einfach ohne weitere Unterscheidungen dem Bereich des „idealen Seins" zuzuweisen und nun zu meinen,

damit mehr als ein Problem bezeichnet zu haben. Implicite enthalten hier die Bauchschen Ausführungen eine lichtvolle und überzeugende Kritik der Husserlschen Phänomenologie. Mit besonderer Schärfe trifft vor allem sie folgender Vorwurf: „Ganz dogmatisch hat man die Idee in dieses ideale Sein versetzt, ohne danach zu fragen, was denn dieses ideale Sein selber ist" („Die Idee" S. 45). Gerade diese Frage beantwortet Bauch, indem er zeigt, daß das ideale Sein nicht als ein „fester und starrer Bestand", als ein von aller Logizität losgelöstes Etwas gedacht werden darf, sondern daß es in objektiven Geltungsbeziehungen besteht. Und zu diesen objektiven Geltungsbeziehungen, die ja selbst niemals real sind, dabei aber alle Realität erst begründen, gehört nun auch die Idee. Freilich fallen Geltungsbeziehung und Idee nicht einfach zusammen. Geltungsbeziehungen sind auch die Kategorien und Begriffe. Und wenn wir uns daher über das Wesen der Idee klar werden wollen, müssen wir vor allem ihr Verhältnis zu diesen beiden näher bestimmen. Die notwendige Unterscheidung braucht dabei nicht zur Trennung zu führen. Die Kategorie konstituiert empirische Gegenstände, indem sie die Empfindungsinhalte ihrer Gesetzlichkeit einordnet; freilich nicht die Kategorie als eine isolierte Größe, sondern im Zusammenhang des Begriffs, der selbst „ein Komplex von Kategorien ist, in den ein inhaltliches Mannigfaltiges zur Einheit verwoben ist" (a. a. O. S. 95). Wie nun aber die Kategorien unter sich ein System bilden, so stehen auch die Begriffe untereinander „im Verhältnis kontinuierlicher Affinität" (a. a. O.). Damit tritt das Problem der „Allheit und Ganzheit der Begriffe" vor uns hin. Diese „Ganzheit" ist mehr als eine bloße Summe, in ihr erschließt sich uns eine „übergreifende neue Beziehung", — eben die Idee. So wird deutlich, daß die Frage nach dem Wesen der Idee nur in Verbindung mit der nach dem Wesen der Begriffs beantwortet werden kann. Nun ist das Grundcharakteristikum des Begriffs seine Allgemeinheit. Aber diese darf nicht im Sinne der landläufigen Abstraktionstheorie aufgefaßt werden. Der Begriff ist die allgemeine Bedingung des Besonderen oder Konkreten. Er bestimmt dieses Letztere als logische Funktion im Verein mit anderen Begriffen, die mit ihm auf Grund der Begriffsaffinität in Beziehung stehen. Daraus ergibt sich eine doppelte „Ergänzungsbedürftigkeit" des Begriffs. Als Bedingung des Konkreten sieht er sich hingewiesen auf das Konkrete selbst. Und weil dieses Konkrete nie durch einen allgemeinen Begriff allein bedingt ist, sondern immer auch durch das Ganze der Begriffe, enthält jeder Begriff in sich den Totalitätsbezug, er fordert die Idee. Da weiter das Reich der Begriffe mit seiner unerschöpflichen Fülle von Wechselbeziehungen den Charakter aktualer Unendlichkeit an sich trägt, eröffnet sich uns eben damit der Blick auf die Unendlichkeit als eine Grundbestimmung der Idee. Sie ist unendliches Ganzes, während der Begriff nur „unganzes Ganzes" ist, eben um seiner Ergänzungsbedürftigkeit willen. Das Reich der Begriffe als der bedingenden Funktionen schließt sich in der Idee zur Einheit zusammen. Aber es ist dabei doch nur ein Teil dessen, was „es gibt". Als „ganzes Ganzes" umspannt die Idee neben dem Ganzen der Bedingungen auch das Ganze des Bedingten und stellt eben dadurch ein Ganzes höherer Ordnung dar, in dem jene anderen Ganzen als Glieder aufbewahrt sind. Begriff und Wirklichkeit finden in ihr ihre Synthese, und auch die geltenden Werte werden einbezogen in ihren umfassenden Zusammenhang. Dabei steht alles mit allem in logischer Verknüpfung, ein Moment trägt das andere in wechselseitiger Abhängigkeit.

Das Gesagte gibt natürlich keine rechte Vorstellung von dem in Bauchs „Idee" enthaltenen Gedankenreichtum. Immerhin ist eines klar geworden: die Überwindung jedes einseitigen Kantianismus, die schon in seinem Hauptwerk „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit" vollzogen ist, erscheint hier in ihre letzten Konsequenzen verfolgt. Gewiß hat Kant recht, wenn er der Idee regulative Bedeutung für das tatsächliche Erkennen beimißt. Aber schon

unsere kurzen Ausführungen über ihr Verhältnis zum Begriff zeigen deutlich, daß sie, um gerade für das Erkennen regulativ werden zu können, für alles Sein schon konstitutiv sein muß. Mit diesen Einsichten ist der Weg zu einer Metaphysik im guten Sinn beschritten, die sich, wie ja auch Bauch immer wieder betont, von der Hegelschen gewiß wesentlich unterscheidet, die aber im Blick auf die philosophische Grundeinstellung mit jener eine Reihe verwandtschaftlicher Beziehungen aufweist. Es ist kein Zufall, daß gerade Bauch dem Gedanken der Dialektik einen neuen Sinn beizulegen vermag. Auch für ihn ist der Begriff das Wesen der Wirklichkeit, das im Konkreten zur Selbstdarstellung gelangt. Und vor allem ist ihm mit dem älteren Philosophen gemeinsam die auf denkbar exaktestem Beweis beruhende Erkenntnis vom „πάντα διήκων λόγος." Damit ist die Trennung von Transzendentalphilosophie, Logik und Metaphysik aufgehoben und durch ihre Synthese ersetzt. Die Identität von Denken und Sein wird uns von Bauch in unüberbietbarer Klarheit zum Bewußtsein gebracht. Mit allledem leistet Bauch für unsere Zeit dasselbe, was Hegel für die seine, und er leistet es besser, denn er hält sich fern von allen willkürlichen Konstruktionen, die uns die Freude an Hegels Werk immer wieder beeinträchtigen.

Ludwigsburg. Dr. Erich Keller.

Literatur und Kunst.

Tolstojs Flucht und Tod. Geschildert von seiner Tochter Alexandra. Mit den Briefen und Tagebüchern von Leo Tolstoj, dessen Gattin, seines Arztes und seiner Freunde. Mit 16 Abbild. Herausgeg. von René Fülöp-Miller und Friedrich Eckstein. Bei Bruno Cassirer, Berlin 1925. 251 S. Geb. Mk. 6.—.

Als Leo Tolstoj im Herbst des Jahres 1910 seinen Landsitz Jasnaja Poljana verließ und auf der Bahnstation Astapowo sich auf das Totenlager legte, da horchte die Welt auf. Nach seinem Tode erschienen eine Unmasse Artikel, Abhandlungen und Schriften, die sich mit Tolstoj beschäftigten. Das Urteil war ein ganz verschiedenes und selber ein Zeichen der Zerfahrenheit der europäischen Kultur. Besonders zerfahren war das Urteil über sein Verhältnis zu seiner Frau. Im allgemeinen kann man wohl sagen, daß die Europäer sich 1910 noch recht sicher fühlten und unter Anerkennung von Tolstoj als Dichter ihn als Denker ablehnten. Wenige nahmen diesen großen Kritiker unserer Zivilisation als ein ernstes Symptom schwerer Grundübel unserer Zivilisation. Man sah mehr auf Einzelheiten in Tolstojs Stellungnahme als auf den Ton seiner Kritik.

Da kam die große Selbstkritik der modernen Zivilisation: der Weltkrieg. Scheinbar das Gegenteil von Tolstojs Lehre — und doch ein furchtbares Zeichen des Zusammenbruchs aller möglichen Illusionen über die kulturfördernde Kraft der Zivilisation. Aus dem Weltkrieg wuchs das zweite Fanal heraus: der Bolschewismus — ein Erschrecken der Bourgeoisie erfolgte, aber keine soziale Erneuerung Europas: Symptom dafür waren die sogenannten Friedensverträge. Und heute ist der Aberglaube an die Macht der Zivilisation bereits wieder himmelhoch gestiegen.

Solche Zusammenhänge muß man im Auge haben, wenn man die Zusammenstellung der Dokumente zu Tolstojs Flucht und Tod richtig verstehen will. Tolstoj lebte solange glücklich in seiner Familie, solange er die europäische Zivilisation und Kultur mitmachte. Als ihm Anfang der achtziger Jahre bei der Volkszählung im Moskauer Elendviertel aufging, daß das Licht dieser Kultur schauerliche Schatten des Elends neben sich hat, begann er sich von dem Glauben an die Macht der modernen Kultur und namentlich Zivilisation abzuwenden — und damit von dem Lebensideal seiner Frau Sophie Andrejewna. Und nun rangen jahrzehntelang seine Gefühle der Anhänglichkeit an die Mitglieder seiner

Familie und namentlich an seine Frau mit seinem Streben, von der Teilnahme an der modernen Zivilisation loszukommen. So wurde der kommende Krieg gleichsam im Hause Tolstojs vorweggenommen. Szenen folgten Szenen, Testamente folgten Testamenten, Krankheiten der Seele und des Leibes blieben nicht aus. Der Kleinkrieg verschonte die Freunde nicht. In den letzten Jahren von Tolstojs Leben wurde Sophie Andrejewna nervenkrank — ein Trommelfeuer von Vorwürfen über ihren Mann bekamen die Gäste zu hören. So blieb die Katastrophe nicht aus — Tolstoj entfloh seinem Hause. Nach dem Tode Tolstojs ist dann in Sophie Andrejewna ein Umschwung eingetreten.

Tolstojs Lehre besitzt nicht die Kraft, die moderne Zivilisation von innen her umzuwandeln. Er hat im Grunde genommen nur ablehnen, aber nicht aufbauen können. Und das wirkte sich in seinem ganzen Leben aus. Den Lebensjammer, in dem er steckte, zu erkennen, kann das reichhaltige Buch verhelfen. Man müßte sozusagen legendarisch, mythologisch nehmen, was der Fall Tolstoj war, damit man von dem bloß Persönlichen loskommt, was doch auch in diesen Blättern steht. Dann kann man finden, daß dieses Buch Tolstoj und die Krisis der modernen Zivilisation gut verstehen lehrt.

Möge es nicht, wie so viele gutgemeinte Werke unserer Tage, bloß der Sensationslüsternheit dienen, sondern so ernst genommen werden, wie es gemeint ist.

Walter Kühne.

Rudolf von Laban, Choreographie. Erstes Heft. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1926. Preis kart. Mk. 6.—.

Das Ziel der Arbeit R. v. Labans, dieses bedeutendsten Tänzers und Tanztheoretikers, ist die Schaffung einer Bewegungsschrift. Wie die Notenschrift Klänge, so notiert die Choreographie Bewegungen des Menschenkörpers, fixiert die Stellung der Glieder und den Weg des ganzen Körpers in Raum und verzeichnet den Energieaufwand und das Tempo einer Bewegungsfolge. — Das System dieser Schriftzeichen („Raumrichtungszeichen") baut sich auf den Erkenntnissen der Tanzwissenschaft auf, deren Schöpfer Laban ist und deren Wurzeln sowohl in der Anatomie, Physik und Geometrie, als auch in ästhetisch-formalen, kultisch-religiösen und philosophischen Studien zu suchen sind. Diese Einsichten vom „Tanz", der für Laban nicht nur Kunst ist, sondern eine ganz neue Weltanschauung repräsentiert („Tänzermensch"), sind in der „Welt des Tänzers" (W. Seifert, Stuttgart, 1920) niedergelegt.

Die Bedeutung der Bewegungsschrift für den Tanz als Kunstwerk liegt darin, daß sie es möglich macht, Schöpfungen eines Tanzkünstlers aufzuschreiben und durch einen oder mehrere andere wiederholen zu lassen. Das Werk eines genialen Tänzers verfällt nicht mehr, wie bisher, mit seinem Tode der Vergessenheit. Tanz wird Geschichte erhalten und damit erst ganz gleichberechtigt neben den anderen Künsten stehen. — Die Entwicklung modernen Tanzschaffens will unzweifelhaft weg von der individuellen Einzelleistung, hin zur „Gruppe". Für diese Gruppenbestrebungen ist die Choreographie sachliche Grundlage und Verständigungsmittel. — Wie weit die Tanzschrift die formal-stilistische Entwicklung der neuen Tanzkunst beeinflussen wird — und das wird sie sicher in hohem Maße —, kann hier nicht untersucht werden, ebenso wie es unmöglich ist, auf Einzelheiten des Labanschen Buches einzugehen. Verfasser und Verleger haben sich zweifellos mit der Veröffentlichung dieser Studien sehr verdient gemacht um die Weiterentwicklung der jungen Tanzkunstbewegung, deren große kulturelle Bedeutung kaum noch geleugnet werden dürfte.

Heinz Luedecke.

Jack London. Lockruf des Goldes. (Burning Daylight.) Aus dem Englischen übersetzt von Erwin Magnus. Verlag Grethlein & Co. Leipzig und Zürich. 373 S. Geb. Mk. 6.—.

Jack Londons berühmter Roman Burning Daylight, dessen Held so manche Züge des Dichters selbst widerspiegelt, liegt hier in einer vortrefflichen Übersetzung vor. Der ganze Zauber der Nordland-Welt, die wilden und dabei doch kindlichen Menschen, das ist hier prächtig geschildert, wenn auch für den europäischen Geschmack alles in zu grellen Farben und mit zu stark vereinfachten Linien. Aber von den „Abenteuer-Romanen", wenn man diese Gattung nun einmal gelten lassen will, gehört dieses Londonsche Werk mit dem Ausklang, dem Preise der schlichten Arbeit, zum allerbesten auf diesem Gebiete.

A. Buchenau.

Kulturgeschichte.

G. Schenkel, Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte. Leopold Klotz Verlag, Gotha 1926. 188 S.

Der Verfasser ist nicht logenpolitisch für die Gr. L. L. eingestellt, das darf uns natürlich nicht hindern, sein Werk unbefangen zu prüfen. Das einleitende Kapitel und Kapitel 2 zur geschichtlichen Orientierung geht mehr unsere geschichtlichen Forscher an, mir als religiös Eingestelltem liegen die Kapitel 3—6 näher. Auch daß der Verf. den V. D. F. unbefangen wertet, lasse ich bei Seite, das Verhältnis der Gr. L. L. zum V. D. F. ist keine Gegenwarts-, sondern eine Zukunftsfrage. Auch die Fragen, was uns denn eigentlich von unsern jüdischen Mitbürgern trennt und wie wir uns zum Internationalismus stellen, zu [illegible] die Freimaurerei ihrem Wesen nach [illegible], bleiben hier unerörtert. Der Verf. hat ganz recht gesehen, daß sich die deutsche Freimaurerei hier in derselben Schwierigkeit befindet, wie die evangelischen Kirchen, die als nationale Bildungen ebenso wie die national-eingestellten deutschen Großlogen am besten tun, die Lösung dieser Fragen von der Zukunft zu erwarten. Daß die katholische Kirche uns unsern angeblichen Internationalismus vorwirft, ist einfach lächerlich, da sie selbst so ganz und gar international ist. Auch ist zu loben, daß Verf. den Leo Taxilschwindel wieder erwähnt, durch den Rom so grenzenlos bloßgestellt ist. Die Menschen von heute vergessen schnell, aber es sollte unvergessen bleiben, wie das vom Oberhaupte bis zum niedersten Priester so ganz und gar teufelsgläubige Rom dem kecken Schwindler ins Garn gegangen ist und wie es heute noch uns des Teufelsdienstes beschuldigt. Bekanntlich sagt Jesus Matthäus am Letzten: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel, aber auf Erden muß ich sie leider teilen mit dem Teufel, und er hat da größere Macht als ich. So wenigstens müßte es nach römischem Glauben heißen.

Wir kommen zum 3. Kapitel: Kultus und Geist.

Der Verf. hat den tragischen Konflikt zwischen Kultus und Geist oder Sinnbild und Sinn richtig gesehen und trefflich dargestellt. Ja, ich möchte meinen, dieses und die folgenden Kapitel geben dem Buche den eigentlichen, bleibenden Wert; denn sie sind ganz unberührt von zeitgeschichtlichen Fragen und Streitigkeiten und erheben sich in die reine Höhe wissenschaftlicher Darstellung, die jeder religiös Berührte, einerlei in welchem Lager er sich befindet, auf sich wirken lassen kann. Den Segen der kultischen oder religiös kirchlichen Gemeinschaften und zugleich ihren aus ihrer eigenen Natur hervorbrechenden Unsegen hat Verf. richtig empfunden; der Segen beruht auf der Darstellung eines heiligen Sinns durch ein mehr oder weniger treffendes Sinnbild; der Unsegen, der sich mit einer Art Naturnotwendigkeit im Laufe der Zeit herausbildet, beruht auf der Verinnerlichung von Sinnbild und Sinn, so daß beide schließlich in Eins verschmelzen und nicht mehr voneinander zu trennen sind; so wurde z. B. die hl. Messe, ursprünglich gemeint als eine sinnbildliche Darstellung des Todesopfers von Golgatha, schließlich dieses Todesopfer selbst, die abermals wiederholte Kreuzigung des Herrn. Ein so dogmatisierter, nicht mehr mit freier Unbefangenheit, die sich ihrer Unangemessenheit bewußt bleibt, dargestellter Kultus

schafft sich seine Kultdiener, die in der Befolgung des Kultus das eigentliche Wesen der Religion erkennen und vergessen, daß der Kultus um der Menschen willen da ist, nicht die Menschen um des Kultus willen. Wenn nun diese unbeweglich gewordenen Kultformen mit dem religiösen Empfinden sich nicht mehr decken, so entstehen Spannungen, die zu gewaltigen Geistesbewegungen sich auswachsen können. So konnte sich Jesu Empfinden nicht mehr mit den überlieferten Kultformen Israels vereinen, und er spricht Hoseas Wort: „Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an Gotteserkenntnis und nicht am Brandopfer (Mark. 12, 33 nach Hosea 6, 6)". Das merkwürdige Spiel der Geistesgeschichte macht aber regelmäßig aus den großen Kultfeinden wieder die Anzubetenden eines neuen Kultus, so daß die Spannungen zwischen Kultus und selbständig fühlenden Persönlichkeiten immer von Neuem entstehen müssen.

Diese Spannung hat nun die Freimaurerei, wie der Verf. richtig gesehen hat, in der menschlich einzig möglichen Weise dadurch gelöst, daß sie ihr Gebrauchtum, ihren dargestellten Kultus, niemals mit dem innerlichen Sinn vereinerleit, nie dem Kultus eine magische, durch sich selbst wirkende Wirkung wie die eines Opus operatum, zuschreibt, sondern stets nur eine seelisch, künstlerisch, sittlich vermittelnde Wirkung. Dadurch behält der Geist seine freie Flugkraft und der Kultus bleibt in der Stellung des anregenden Dienenden. Anregend, Kräfte verteilend, persönlichkeitsbildend, veredelnd ist das Gebrauchtum der Freimaurerei, aber niemals der Geist lähmend oder knechtend, niemals tritt es heraus aus der Stelle des Sinnbildes, niemals will es den Sinn ersetzen. Daher die anziehende Kraft des freimaurerischen Kultus, weil er den freien, suchenden Geist nicht unfrei macht, sondern ihn durch seine steigende sinnbildliche Kraft zu Höhenflügen erzieht.

In diesen Gedankengängen liegt wie gesagt der bleibende Wert des Buches. Im Kapitel 4 und 5 könnte neben vieler und starker Zustimmung wohl mancher Gedanke Kritik veranlassen, auch das „Humanitätsideal" ist logenpolitisch etwas zweideutig; insofern aber als der Verf. „Humanität" als national bedingt und auf freier christlicher Auffassung beruhend ansieht, dürfte kaum etwas dagegen einzuwenden sein. Wir können über diese Abschnitte zusammenfassend sagen: Logenpolitisch angesehen widerstehen sie der heute eingenommenen Stellung der Gr. L. L., — rein freimaurerisch betrachtet dürften auch sie weitgehender Zustimmung in den Reihen der Brüder sicher sein.

Was das 6. Kapitel: „Das innere Verhältnis zum Christentum und zu Jesus" betrifft, so ist hierüber eine übereinstimmende Beurteilung von Theologen nicht zu erwarten, denn hier trennen sich die theologischen Schulen. Die Einen sehen im Christentum wesentlich die Bildung einer sittlichen Persönlichkeit, die nur in menschlich-beschränkter Art durch sinnbildlichen Kultus es wagt, sich der Gottheit zu nahen; sie sind sich der geschichtlichen Bedingtheit ihres Glaubenslebens bewußt, sind also geneigt, auch in andern Religionen Göttliches anzuerkennen, sie werden gern in der Freimauerei Verwandtes anerkennen, sie gern als Bundesgenossin im Kampfe gegen stumpfes Materialismus und Atheismus willkommen heißen. Das ist im wesentlichen der Standpunkt des Verf. dieses Buches, bei dem sich die Frage, ob er aufgenommener Freimaurer sei oder nicht, erübrigt. Ein Freimaurer im idealen Sinn ist er sicherlich, ja, man könnte meinen, er habe manchmal in seinem schönen Buche uns durch eine allzu ideale Brille angeschaut. Die andere Schule, gemeinhin die orthodoxe genannt, wird wesentlich geneigt sein, der Freimaurerei mit Mißtrauen oder Feindschaft zu begegnen, wovon wir ja noch kürzlich etwas durch einen Generalsuperintendenten erlebt haben. Ich hoffe, daß Schenkels Buch ein wenig dazu beitrage, auch in diesen Kreisen Licht zu verbreiten; es ist dazu wohl geeignet, aber allzu groß ist meine Hoffnung nicht. Denn wer nicht belehrt werden will, ist nicht zu belehren. Von der römischen Kirche ist hier ganz abzusehen, sie hat bekanntlich für uns nur stumpfsinnige Verfluchung, denn sie hat den Anspruch, alleinseligmachend zu sein, nie aufgegeben, so

wunderlich dieser Anspruch unserer Zeit zu sein scheint. Aber wunderschön hebt der Verf. die Übereinstimmung des allgemeinen Handbuches mit Jesus von Nazareth hervor: „Die Religion Jesu ist die Religion der Liebe, der Liebe zu Gott und zu den Menschen. Der Schwerpunkt der Religion Jesu liegt im Sittlichen, die Religion Jesu ist die **wahre Humanität.**" Hiermit dürfte jeder Freimaurer freudig übereinstimmen.

Der Verf. zeigt der Freimaurerei eine unermessene Zukunft und mit Recht; das Problem, wie fester Kultus mit freier Geistigkeit verbunden werden kann, sieht er in der denkbar idealsten Weise gelöst. Sehr dankenswert ist die am Schlusse gebotene Zusammenstellung der wichtigsten päpstlichen Erlasse und der Bestimmungen des Codex iuris canonici gegen die Freimaurerei. Das Buch kann ein praktisches Handbuch voll reicher Anregungen für jeden Freimaurer werden.

Ernst Diestel.

S. R. Steinmetz: Die Nationalitäten in Europa. Ergänzungsheft 2 zur Zeitschrift der Gesellschaft f. Erdkunde zu Berlin, 1927. Vertrieb durch Dietrich Reimer, Berlin. 67 S. Preis 3 Mk. (f. Mitgl. der Gesellsch. 2 Mk.).

Als Motto könnte man der Schrift das Wort voraussetzen, das vor dreieinhalb Jahrhunderten ein Landsmann des Verfassers Philipp van Marnix Aldegonde gesprochen hat: „Tua res agitur, Germania". Ist doch jetzt das europäische Nationalitätenproblem leider zu dreivierteln eine deutsche Angelegenheit. Leider hat der unpolitische Sinn vieler Deutscher noch nicht begriffen, daß das Schicksal der unterdrückten deutschen Minderheiten letzten Endes unser Schicksal ist. Nur wenn die Auslandsdeutschen ihr Deutschtum und den geistigen Zusammenhang mit dem Mutterlande bewahren, sind wir in der Lage unsere kulturelle Bedeutung in der Welt zu behaupten.

Die Darlegungen gehen zurück auf vier Vorträge, die der Amsterdamer Geograph und Soziologe als Gast der Berliner Universität im Januar 1924 gehalten hat. Leider war eine Drucklegung damals wegen der wirtschaftlichen Verhältnisse nicht möglich. Doch ist die inzwischen erschienene Literatur nachgetragen. Was die Schrift so besonders wertvoll macht, sind zwei Punkte. Der Verf. ist trotz seines deutsch klingenden Namens geborener Holländer, also Neutraler. Wenn hier das große Unrecht, das Deutschland, bzw. den Deutschen durch den Vertrag von Versailles geschehen ist, gekennzeichnet wird, so hat das natürlich für die Welt eine größere Überzeugungskraft, als wenn etwa ein Deutscher dasselbe Thema behandelt. Die Beweiskraft der Ausführungen von Steinmetz ist zweitens um so größer, als sie in ausgedehntestem Maße sich gerade auf ausländische Literatur stützen. Man kann auch nicht sagen, daß der Verfasser nun einseitig den Deutschen zum Munde redet. Daß die Behandlung der Elsaß-Lothringer nach 1870 eine sehr ungeschickte war, ist ohne weiteres zuzugeben. Das gilt auch für die Polen. Deren Behandlung wird treffend durch folgenden Satz beleuchtet: „Kluge Regierungen, es gibt solche, reden human und handeln rücksichtslos, die preußische machte es umgekehrt". Ich kann hier nicht auf Einzelheiten eingehen, nur auf zwei Sätze möchte ich noch hinweisen und sie wörtlich anführen: „Schade, daß die Deutschen es nie so recht verstanden haben, ihre eigne Sache richtig, überzeugend und gewinnend darzustellen". Und ferner: „Der unbefangenste Realismus ist nicht bloß der beste, sondern der einzige fruchtbare Boden für Wirklichkeiten schaffenden Idealismus."

Der Verfasser schreibt einen so kraftvollen, flüssigen und klaren Stil, als wenn er ein geborener Deutscher wäre. Dem Buch ist die weiteste Verbreitung zu wünschen. Es kann in der Hand der deutschen Politiker eine starke Waffe sein.

Ulrich Berner.

Für die Redaktion verantwortlich: E. Wernick, Charlottenburg 4, Krummestr. 29.
Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10.